JUDD MARMOR [1]

EL PSICOANALISIS

La influencia del psicoanálisis se ha ido extendiendo lentamente en el transcurso de los años y ha dejado su huella, no sólo en la psicología y la medicina, sino también en la antropología, la sociología y todos los aspectos del arte y la literatura. En los Estados Unidos ha empezado recientemente a abrirse paso en los programas de estudios de las escuelas de medicina hasta ahora hostiles, algunas de las cuales ofrecen por primera vez cursos de enseñanza psicoanalítica para postgraduados, y los institutos psicoanalíticos autónomos se ven asediados como nunca por un número cada vez mayor de jóvenes psiquiatras, ávidos de adquirir una instrucción especializada.

Subsisten, sin embargo, las críticas provocadas por el psicoanálisis, aunque quizás no sean tan numerosas como antes. En los últimos años, un grupo creciente de pensadores orientados científicamente ha criticado los conceptos teóricos del psicoanálisis clásico por considerarlos en discrepancia con los conceptos del materialismo moderno. Esta crítica no puede atribuirse ligeramente a ignorancia, parcialidad o "resistencia" íntima de los críticos. Mucho hay en la teoría psicoanalítica clásica vulnerable a las objeciones de ese carácter. No obstante, el autor de este trabajo considera que el psicoanálisis, despojado de su superestructura discutible y reducido a

[1] Judd Marmor, doctor en medicina de Beverley Hills, California (Estados Unidos), es un notable psicoanalista que forma parte de la Asociación Psicoanalítica Norteamericana, y de la Asociación Psiquiátrica Norteamericana. Es profesor visitante de psicología de la Universidad de California del Sur, asesor en neuropsiquiatría de la Administración de veteranos de los Estados Unidos, ex profesor de neurología del Instituto de Médicos y Cirujanos de la Universidad de Colombia y expositor de psiquiatría del Instituto Médico de Nueva York y de la Nueva Escuela de Investigaciones Sociales. Judd Marmor ha publicado numerosos artículos sobre psiquiatría y neurología. *(N. del editor.)*

sus *conceptos básicos*, está completamente de acuerdo con los principios del materialismo moderno; que sus aspectos instintivistas y mecanicistas están sujetos a una crítica creciente dentro de sus propias filas, y que la teoría psicoanalítica, no menos que la teoría de cualquiera de las otras ciencias sociales básicas, refleja su medio histórico y socio-económico y, por consiguiente, se modifica y adapta al progreso del conocimiento científico.

Al revés de lo que suele creerse, no existe una estrecha unidad entre los psicoanalistas de hoy ni en la teoría ni en la práctica. Durante largo tiempo se manifestó una considerable tendencia entre los discípulos más clásicos de Freud a proclamar la existencia de esa unidad entre los psicoanalistas reconocidos; pero, como dijo en un discurso reciente Ernest Jones, decano de los psicoanalistas ingleses y uno de los primeros discípulos de Freud:

> Se empieza a reconocer la imposibilidad de este ideal que va siendo substituído por el esfuerzo más factible, aunque harto difícil, por distinguir entre lo que constituye las características esenciales del psicoanálisis y lo que son sus rasgos superpuestos y más variables. En este sentido, no podemos hacer nada mejor que atenernos a la propia definición de Freud. El psicoanálisis es simplemente el estudio de los procesos mentales que nos pasan inadvertidos, de lo que, en aras de la brevedad, llamamos el inconsciente. El método psicoanalítico de llevar a cabo este estudio es el caracterizado por la técnica de la asociación libre de analizar los fenómenos observables de transferencia y resistencia. Como decía el mismo Freud, todo el que siga este sendero está practicando el psicoanálisis aun cuando llegue a conclusiones diferentes de las de Freud..., y claro está que abandonaríamos la esfera de la ciencia en favor de la de la teología si consideráramos estas conclusiones... como sacrosantas y eternas.[1]

Examinemos los elementos sobre los cuales descansa esta definición básica del psicoanálisis dada por Freud. Son "el estudio de los procesos mentales que nos pasan inadvertidos", "la técnica de la asociación libre", y "el fenómeno de transferencia y resistencia". Estos elementos no son en modo alguno separados y distintos unos de otros. Desde el punto de vista histórico y práctico se hallan estrechamente relacionados entre sí y forman un concepto unificado y dinámico de ciertos aspectos de la actividad mental, que es la piedra angular de toda la teoría y práctica psicoanalítica, independientemente de la medida en que esta teoría y esta práctica puedan variar en otros respectos entre los analistas.

[1] Ernest Jones: "Discurso de despedida", *Internatl. Jour. of Psycho-Análysis*, vol. 27, 1946.

Que existen procesos mentales de los que no nos damos cuenta, es cuestión que ya no se discute. Se puede poner en tela de juicio, como hacen algunos críticos, la validez de designar tales procesos en términos de una "área" particular de la mente denominada "el inconsciente", pero la realidad de los procesos ha sido demostrada de manera concluyente, no sólo desde el punto de vista clínico, sino también desde el punto de vista experimental. La demostración experimental tiene un valor decisivo, pues de ella se desprende también, como veremos, la confirmación de la validez de la técnica de la asociación libre y de los conceptos de represión y resistencia. Sin embargo, permítasenos ante todo dar un vistazo al desarrollo histórico de estos conceptos básicos.

Antes de Freud, no sólo la psiquiatría misma era estática y puramente descriptiva, sino que las investigaciones experimentales de la personalidad, la voluntad y la emoción humanas, al carecer de una teoría adecuada que les sirviera de guía, eran en gran parte estériles. Freud comenzó el ejercicio de su especialidad en 1886 utilizando la electroterapia, la sugestión y la hipnosis, que eran los métodos terapéuticos aceptados del día. Pero muy pronto se dió cuenta de que estos instrumentos eran poco satisfactorios. En todos los casos graves, vió "derrumbarse las sugestiones que habían sido aplicadas y reaparecer la enfermedad o algún substitutivo".[1] Algunos años antes, un colega más viejo, el doctor Breuer, le había hablado a Freud de su descubrimiento relativo a que bajo la hipnosis, parecía tener lugar un "ensanchamiento de la conciencia" que permitió a su paciente (la famosa Ana O.) recordar muchas experiencias que no le eran accesibles en el estado normal. Acordándose de esto, Freud empezó a usar la hipnosis para investigar los antecedentes históricos de las enfermedades neuróticas de sus pacientes, y confirmó el descubrimiento de Breuer de que de esta manera podían reavivarse los recuerdos, los pensamientos y los impulsos desaparecidos anteriormente de la conciencia, que así revelaban conexiones significativas entre los recuerdos y el carácter de los síntomas.

Freud se preguntó después por qué era tan difícil llevar a la conciencia estas ideas y emociones dinámicamente cargadas. Parecía lógico suponer que no podían hacerse conscientes porque cierta fuerza operaba en oposición a ellas. Se dió clara cuenta de esto cuando la imposibilidad de hipnotizar a muchos de sus pacientes le obligó a buscar otros medios de ampliar la esfera

[1] Segismundo Freud: *Collected Papers*. Londres, 1924, 1, 254.

de su conciencia. De nada le sirvieron el interrogatorio directo ni los consejos para alcanzar el anhelado resultado. Por último, ideó el método de pedir a sus pacientes que le contaran todo cuanto les acudiera a la mente sin rechazar nada e independientemente de que el material les pareciera interesante o no. Por medio de esta técnica, a la que dió el nombre de "asociación libre", Freud descubrió que los pacientes eran capaces de recobrar muchos pensamientos, impulsos y recuerdos que hasta entonces sólo habían sido accesibles a través de la hipnosis. Esto representaba un avance técnico importante, del que dijo: "La historia del psicoanálisis propiamente dicho... comienza con la nueva técnica que prescinde de la hipnosis". [1] Pero si bien por medio de esta técnica los pacientes podían llevar a la conciencia ideas antes inconscientes, Freud observó que sólo lograban hacerlo venciendo una considerable resistencia interna. La renuencia del paciente a expresar ciertos pensamientos, los *lapsus linguae,* las lagunas significativas de la memoria, las omisiones e inexactitudes "accidentales" indicaban de manera inequívoca la existencia de un conflicto emocional. Parecía evidente que los impulsos e ideas inconscientes habían llegado a serlo porque eran incompatibles con otros aspectos de la personalidad del paciente y que habían sido mantenidos fuera de la conciencia como una medida económica para proteger la personalidad contra el sufrimiento ocasionado por el conflicto consciente pertinaz. De esta observación clínica, Freud dedujo el concepto de las represiones, el cual

> es la piedra fundamental sobre la que descansa la estructura del psicoanálisis, la parte más esencial de éste, y que, sin embargo, no es otra cosa que la formulación teórica de un fenómeno que puede observarse siempre que se emprende el análisis de un neurótico sin recurrir a la hipnosis. [2]

Vale la pena hacer notar que la técnica de la asociación libre que condujo a este avance teórico se apoya en una suposición básica que está completamente de acuerdo con el pensamiento científico moderno: la suposición de que todos los fenómenos psíquicos, lejos de ser accidentales y casuales, se hallan estrictamente determinados. Este es el concepto de la *determinación psíquica,* el de que las relaciones de causa y efecto son válidas para los fenómenos psicológicos lo mismo que para todos los demás. Tiene que haber —supuso Freud— una explicación racional aun para el más minúsculo acontecimiento o proceso psicológico, trátese de un sueño, una fantasía, un *lapsus*

[1] *Ibíd.,* pág. 298.
[2] *Ibíd.,* págs. 297-298.

linguae, un *lapsus* de la memoria, o simplemente la secuencia en que un pensamiento sigue a otro. Tomó como base de trabajo la hipótesis de que los pensamientos del paciente no eran casuales sino que se hallaban influídos por sus actitudes e impulsos reprimidos y que hasta cierto punto se derivaban de ellos. [1]

La primera confirmación de esta hipótesis —"el primer puente tendido entre la psicología experimental y el psicoanálisis" [2] se tuvo en la prueba de la asociación de palabras que Jung adaptó de Wundt. En esta prueba, Jung demostró que, siempre que la respuesta a una palabra-estímulo se retrasaba considerablemente o tenía cualquier otro carácter insólito, podía probarse que la palabra-estímulo estaba asociada en la mente del sujeto con algún complejo reprimido. No obstante, los experimentos no podían considerarse decisivos en sí, puesto que el complejo mismo, al ser desconocido tanto por el sujeto como por el experimentador, no podía ser controlado adecuadamente durante el experimento. Luria observa:

> En comparación con el físico y el químico, el psicólogo se encuentra en una posición muy desfavorable: incluso con la mejor experimentación posible, tiene que admitir generalmente con pesadumbre que muchos de los hechos que analiza se encuentran fuera de su control y no son susceptibles de ser registrados...
>
> El ideal del experimentador psicológico ha llegado a ser la posibilidad de reconstruir artificialmente el fenómeno sometido a examen, porque sólo esto nos permite tenerlo enteramente bajo nuestro control...
>
> Resulta, por lo tanto, completamente comprensible que sólo la inserción artificial de un complejo afectivo en la psique del sujeto, complejo que es conocido en todos sus detalles, puede crear para el psicólogo una situación en la que le sería más fácil registrar todos los factores que forman la reacción afectiva.

Este experimento decisivo fué realizado por el propio Luria en 1924-25:

[1] Esta hipótesis fué la que sentó los cimientos para los monumentales descubrimientos de Freud acerca de la naturaleza de los sueños. Conviene señalar que ningún sistema de psicología, fuera del psicoanalítico, ha ofrecido una explicación racional del material de los sueños. Si bien los analistas individuales, según su orientación teórica, discrepan a menudo en cuanto al significado de ciertos patrones de sueños, todos aceptan y utilizan los brillantes conceptos de Freud de los *mecanismos* que intervienen en la formación de los sueños, la llamada "obra del sueño" de simbolización, condensación, desplazamiento, etc. Estos descubrimientos de Freud han sacado a los sueños de una vez para siempre del dominio del misticismo, y los relacionaron con el mundo de la realidad.

[2] Segismundo Freud, *Collected Papers,* pág. 311.

Sugerimos a la persona sometida a prueba, cuando estaba en un estado hipnótico suficientemente profundo, determinada situación... en la que desempeñaba un papel irreconciliable con sus hábitos y contrario a su conducta usual. Hicimos estas sugestiones imperativamente y obligamos a la persona que se encontraba bajo los efectos del hipnotismo a que sintiera la situación sugerida con suficiente intensidad dolorosa, y de este modo obtuvimos un afecto agudo real y expresado con bastante claridad. Después de despertar a la persona sometida a prueba... teníamos un sujeto "cargado" de ciertos complejos afectivos definidos, que en su mayor parte le eran desconocidos, pero que nosotros habíamos registrado en casi todos sus detalles importantes.

Todos [los pacientes] fueron sometidos a la siguiente operación estandard: la persona sometida a prueba era dormida y se le sugería una situación traumática preparada de antemano. Una vez hecha la sugestión, se le sugería una amnesia (en los casos de control no se sugería la amnesia y observábamos una amnesia natural posthipnótica), y se la despertaba. Antes de la hipnosis, empleábamos cierto número de palabras-estímulo, parte de las cuales tenían una relación directa con el complejo que se le sugería después, y obteníamos la serie usual de respuestas asociadas con las reacciones motoras conexas.[1] Simultáneamente registrábamos cierto número de asociaciones en cadena[2] que estaban relacionadas con las presiones motoras respectivas. Esa operación se repetía por segunda vez después de hecha la sugestión a la persona en sus estados posthipnóticos, tras de lo cual se dormía nuevamente al sujeto y la sugestión hecha era contrarrestada. Después de su segundo despertar, el sujeto era probado otra vez de la misma manera.

A Luria le impresionó "la total eliminación en la conciencia de lo que había ocurrido" y el hecho de que "sólo algunas señales, como una sensación de congoja, una ansiedad general, etc., subsisten como síntomas de hecho de que en el pasado del sujeto se oculta algún severo trauma... En el pasado está escondida una fuerte emoción... separada de la conciencia, aunque al parecer todavía activa".

Luria procedió luego a la prueba de las asociaciones de palabras y de las reacciones motoras conexas de sus sujetos y observó que "todas las veces el sujeto responde a las palabras relacionadas con el complejo con perceptible retraso y presenta una curva de presión que llega casi al límite". Pero todavía más no-

[1] Las "reacciones motoras" se refieren al método de Luria de registrar las respuestas motoras en sus sujetos durante la prueba de asociación de palabras. En el instante de la respuesta, el sujeto debe apretar un bulbo con los dedos de la mano derecha, movimiento que queda registrado como una curva sobre un diagrama. Normalmente, la curva es regular y se produce simultáneamente con la palabra-respuesta. En presencia de trastornos emocionales, la curva se acentúa, se vuelve irregular, o sube y baja antes y después de la palabra-respuesta. Luria registró también las respuestas respiratorias de sus sujetos, y notó irregularidades similares en el ritmo de respiración cuando se producían perturbaciones emocionales.

[2] Es decir, las cadenas de palabras de asociación libre.

tables fueron las reacciones de la asociación libre de palabras. En estas reacciones advirtió que "el sujeto reconstruye de manera no intencional la situación [sugerida]... en las series en cadena, sin saber por qué ha acudido a su mente esa situación y sin ser capaz de explicar su contenido". La conclusión de Luria es idéntica a la hipótesis de Freud: *"El complejo afectivo construido por nosotros, aunque sin ser consciente, crea un estado afectivo y determina el flujo de las series asociativas libres."*

Estos experimentos decisivos realizados por un notable psicólogo materialista —y repetidos, confirmados y ampliados por Erickson en los Estados Unidos— [1] confirman así en el laboratorio los hechos que Freud observó clínicamente: que el conflicto psíquico podía dar por resultado el desarrollo de "complejos afectivos", [2] los cuales, aunque ocultos a la conciencia del individuo por algún mecanismo funcional defensivo, seguían ejerciendo un efecto significativo sobre sus pensamientos y acciones. El mecanismo represivo —dice Luria— "parece ser el mecanismo que salva a la personalidad de la sobreexcitación y de la desorganización relacionadas con la aparición franca del conflicto". [3] En estos experimentos resultan confirmadas la existencia del conflicto, de la represión, de la resistencia, de la actividad mental inconsciente, y la validez de la técnica de la asociación libre.

Sólo queda por considerar a este respecto otra suposición básica del psicoanálisis: el fenómeno de transferencia. La transferencia no fué "inventada" por Freud. Es simplemente un término que éste aplicó a un hecho clínico incontrovertible, a saber, el de que los pacientes neuróticos frecuentemente reaccionan ante el terapista de una manera irracional, que no está de acuerdo con la situación real. Cuando más neurótico es el paciente más marcada puede ser su reacción. Por desgracia, el concepto de transferen-

[1] Milton H. Erickson: "Estudio de los complejos hipnóticamente inducidos siguiendo la técnica de Luria", *Jour. Genetic Psychol.*, vol. 30, 1934; "Demostración Experimental de la psicopatología de la vida cotidiana", *Psychoan. Quart.*, vol. 8, 1939, y otros muchos trabajos.

[2] En los últimos años se han manifestado considerables diferencias de opinión entre los analistas progresistas respecto a si los afectos están sujetos, efectivamente, a represión. Algunos sostienen que sólo pueden ser reprimidos los recuerdos, los pensamientos y las ideas, pero que los afectos mismos están siempre de acuerdo con la forma en que el individuo ve la realidad. El examen completo de los pros y contras del problema, sin embargo, nos llevaría más lejos de lo que permiten las limitaciones de este estudio.

[3] A. R. Luria: *The Nature of Human Conflicts*, Nueva York, 1932, págs. 128-131, 133, 142, 155, 157, 159.

cia se usa a menudo con gran holgura para comprender en él todas las actitudes que el paciente adopta con respecto a su terapista. Si al paciente le gusta el terapista, se trata de una "transferencia positiva", y si le desagrada, de una "transferencia negativa". Semejante uso del concepto no deja lugar para el juicio racional por parte del paciente y hace que resulte desprovisto de sentido. Si a un paciente le agrada un terapista que se muestra amistoso y cordial, y le desagrada otro que es arisco o muestra poco interés, ello no representa necesariamente una reacción de transferencia: puede tratarse —y en muchos casos lo es— de un juicio realista y perfectamente válido por parte del paciente. Para estas reacciones realistas probablemente sería mejor usar los términos "relación" y "falta de relación". El mismo Freud circunscribió específicamente la "transferencia" a las actitudes irracionales del paciente. Su explicación de estas actitudes consistía en que el paciente reaccionaba ante el analista con una repetición idéntica de la conducta que se había manifestado previamente ante una figura emocionalmente significativa del pasado infantil del paciente, v. g., el padre, la madre, o el hermano, es decir, que el paciente "transfería" al analista estas actitudes, como si el analista representara efectivamente para él esta figura emocionalmente cargada.

Los psicoanalistas progresistas consideran esta explicación abiertamente mecanicista; pero las observaciones mismas son indiscutibles y de la mayor significación. La tendencia moderna consiste en considerar el fenómeno de transferencia, no como una "repetición-compulsión" mecánica de actitudes anteriores, sino como una expresión dinámica de ciertas actitudes, percepciones defectuosas o "marcos de referencia" distorsionados que tienen sus raíces, sin duda, en experiencias anteriores pero no son idénticas a ellas. Así, un paciente neurótico que en su temprana infancia ha sido severamente traumatizado por la repudiación paternal, puede desarrollar la creencia de que no es digno de cariño, y sus relaciones ulteriores con la gente, al estar coloreadas por tal convicción, se caracterizarán por una actitud nada realista de desconfianza, hostilidad y retraimiento. Estas actitudes no realistas se manifiestan también en relación con el analista al que acude en busca de ayuda. Desde el punto de vista de la terapéutica práctica puede ser a veces de importancia secundaria decir que el paciente "ve al analista como al pariente repudiador" o afirmar que las experiencias del paciente en su temprana infancia le han llevado a la convicción de que no es digno de cariño, con acti-

tudes consiguientes que se manifestan en todas sus relaciones interpersonales importantes. Ambas afirmaciones pueden ser para algunos pacientes igualmente significativas y útiles. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, la primera afirmación es mecanicista, mientras que la segunda es dialéctica y tiene un campo de referencia más amplio.

Otra idea básica implícita en el concepto de transferencia es la del origen histórico de las dificultades neuróticas. Esta idea equivale en el campo psicológico al concepto del materialismo histórico en el de la sociología y la economía: es "el principio histórico aplicado al desarrollo de la conciencia humana".[1] Descansa en la suposición de que lo que es un individuo en un momento dado (es decir, la estructura de su carácter), se halla determinado por la interacción de su herencia biológica con la suma total de su experiencia pasada. Por esta razón, los idealistas filosóficos han atacado frecuentemente al psicoanálisis, lo mismo que al materialismo histórico, por negar la existencia del "libre albedrío". La acusación es cierta en cuanto que el psicoanálisis afirma que la conducta del hombre no es místicamente independiente de su medio ambiente; pero tal afirmación suele ser corrompida por los críticos del psicoanálisis para dar a entender que éste niega la posibilidad de que el hombre tenga libertad para modificar su conducta. Esta es una corrupción del psicoanálisis, lo mismo que la acusación correspondiente lanzada contra el materialismo histórico es una corrupción de este último. Al igual que el materialismo histórico, el psicoanálisis afirma que cuanto más sepan los hombres acerca de sí mismos y del mundo en que viven, más libertad tendrán para modificar su ambiente. En rigor, esta suposición es la esencia racional de la terapéutica psicoanalítica. La frase de Hegel de que "la necesidad es ciega sólo en la medida en que no es comprendida" puede parafrasearse para decir que "los impulsos humanos son ciegos sólo en la medida en que no son comprendidos".

Recordaremos ahora que una de las características distintivas del psicoanálisis es la de que no sólo reconoce el fenómeno de transferencia, sino que lo utiliza en el proceso terapéutico mismo. El examen detenido de la forma en que esto se hace requeriría todo un artículo; pero podemos decir brevemente que las manifestaciones de transferencia pueden ser utilizadas en la relación psicoterapéutica de dos maneras principales. Un método

[1] S. L. Rubinstein: "La psicología soviética en tiempo de guerra", *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, 183, 1944.

aspira a la curación haciendo percatarse al paciente de sus actitudes no realistas y ayudándole a estudiar el modo y las circunstancias del funcionamiento de esas actitudes, sus relaciones con los acontecimientos externos y las consecuencias de su actividad, de modo que eventualmente pueden llegar a ser modificadas por la perspicacia. Este es el método del psicoanálisis. El otro método consiste en utilizar la autoridad no realista de que el paciente dota al terapista para influir sobre él a fin de que adopte mejores formas de conducta. Esta es esencialmente la base de actuación de la mayor parte de las formas de la psicoterapéutica no analítica: la sugestión, la orientación, etc. Al revés de lo que se imaginan equivocadamente algunos críticos, [1] la técnica psicoanalítica no es un preludio para la acción por parte del paciente, sino que está estrechamente integrada con lo que acontece en la vida cotidiana de éste. "Una modificación de la actividad del paciente es una secuela inevitable de toda terapéutica psicoanalítica acertada y forma parte integrante de ella." [2]

Damos así por concluído el estudio de las suposiciones básicas del psicoanálisis: el concepto de actividad mental inconsciente, con sus conceptos corolarios de conflicto, represión y resistencia; el concepto de determinismo psíquico, con la suposición que le sirve de corolario de la validez de la asociación libre y de la significación de los sueños, y, finalmente, el concepto de transferencia con su reconocimiento corolario de la determinación histórica de la conducta. Todos ellos son conceptos dinámicos funcionales y ninguno está en discrepancia con el materialismo científico moderno. En cuanto que representan observaciones correctas de la realidad psicológica, toda teoría de la conducta humana que pasa de expresarlas en otros términos [3] a negarlas, necesariamente tiene que ser incompleta o inexacta.

Ahora llegamos al problema de examinar esa considerable superestructura de la teoría psicoanalítica que constituye la teoría freudiana de los instintos y sus numerosas derivaciones. Des-

[1] Joseph Wortis: "El freudismo y la tradición psicoanalítica", *Amer. Jour. Psychiat.*, vol. 25, 1945, y Francis Bartlett: "Tendencias recientes en el psicoanálisis", *Science and Society*, vol. 9, 1945.

[2] Judson T. Stone: "Teoría y práctica del psicoanálisis", *Science and Society*, vol. 10, 1946. Este artículo contiene una exposición más detallada de la técnica psicoanalítica moderna.

[3] McGill y Welch, por ejemplo, han hecho un esfuerzo por explicar muchos conceptos psicoanalíticos en términos puramente behavioristas. (McGill y Welch: "Análisis behaviorista de las emociones", *Philosophy of Science*, vol. 13, 1946, y "La histeria como proceso condicionante", *Amer. Jour. of Psychotherapy*, vol. 1, 1947). Aunque tales

de el principio mismo, empero, tropezamos con una dificultad manifiesta. Al ocuparse de una colección de obras tan voluminosa como la de Freud, es posible, al igual que ocurre con la Biblia, extraer del contexto sentencias individuales y demostrar con ellas casi cualquier cosa que se pretenda probar. A algunos exponentes de Freud [1] no les ha sido nada difícil, por ejemplo, "probar", con citas aisladas de sus obras, que era un materialista dialéctico completo. Sin embargo, si hemos de valuar debidamente el pensamiento de Freud desde el punto de vista filosófico, no podemos recalcar de manera indebida tales expresiones aisladas, sino que debemos guiarnos por las principales corrientes del pensamiento de Freud y por la dirección que éste sigue de modo predominante. Si procedemos así, no podemos eludir la conclusión de que la superestructura teórica que Freud erigió sobre el núcleo científico ya examinado representa una combinación del pensamiento materialista mecánico y del entelequista. [2] En justicia a Freud, debe indicarse, no obstante, que aunque insistió enfáticamente sobre la validez de su concepto de represión y resistencia como "una inferencia teórica legítimamente deducida de innumerables observaciones", [3] no afirmó lo mismo por lo que se refiere a su teoría de los instintos, que caracterizó como la "mitología" [4] del psicoanálisis. Otra prueba de la incertidumbre íntima

esfuerzos son valiosos y útiles, no niegan, a mi juicio, la validez y el valor predictivo de estos conceptos psicoanalíticos básicos. Como ha dicho el propio McGill en relación con otro asunto: "Lo que no siempre se aprecia es que las inferencias entran en la interpretación de todos los datos de la ciencia. La única cuestión estriba en saber si las inferencias son válidas y si facilitan la predicción." (V. J. McGill: "El problema cuerpo-mente a la luz de la reciente psicología", *Science and Society,* 9, 342, 1945). Una de las dificultades consiguientes al examen puramente behaviorista de los desórdenes mentales estriba en que muchas veces el desorden encuentra su principal modo de expresión en trastornos del pensamiento —v. g., el pensar esquizofrénico— que sólo pueden tratarse adecuadamente en un nivel conceptual. De análoga manera, ningún estudio puramente behaviorista ha sido capaz, que el autor sepa, de afrontar eficazmente el problema de la interpretación de los sueños.

[1] Reuben Osborn: *Freud y Marx,* Londres, 1937; Jack Rapaport: "El marxismo y el psicoanálisis", *Science and Society,* vol. 5, 1941; Burrill Freedman y Walton Van Clute: "Aspectos dialécticos del psicoanálisis que han sido mal entendidos", *Psychoan. Review,* vol. 31, 1944.

[2] "Entelequia" y "entelequismo", según se usan en este artículo, se refieren al concepto freudiano de los instintos que da a éstos un carácter autónomo, fundamentalmente inalterable por el ambiente.

[3] Freud, *op. cit.,* págs. 298-299.

[4] Freud: *New Introductory Lectures on Psychoanalysis,* Nueva York, 1933, pág. 131.

que sentía en cuanto a este aspecto de su obra se encuentra en el hecho de que durante toda su vida luchó constantemente contra ella, haciendo repetidas revisiones de su teoría en un esfuerzo por lograr que se ajustara de manera más efectiva a los fenómenos observables de la conducta humana.

Para Freud, el ser humano era por encima de todo un organismo biológico, y al seguir las vicisitudes del hombre, le interesaba primordialmente lo que acontecía con sus necesidades biológicas en el curso de su crecimiento y desarrollo. Concebía todas sus necesidades subsecuentes como brotes, reflexiones o "sublimaciones" de estos impulsos "instintivos" biológicos básicos. Aunque Freud no ignoraba la significación de las instituciones culturales para influir sobre los impulsos, el determinante básico y principal era, a su juicio, el complejo de Edipo provocado por la atracción del niño hacia el progenitor del sexo opuesto y por el temor de ser castigado por el progenitor del mismo sexo. Freud consideraba este conflicto como esencialmente biológico en su origen y, por ende, común a todos los seres humanos. "Esto probablemente es válido —decía— no sólo en cuanto a la vida de los individuos, sino también por lo que se refiere a la historia de la especie humana en su conjunto."[1] Además, consideraba las "reacciones contra las exigencias instintivas del complejo de Edipo" como el manantial del que brotaban los logros humanos y como la base principal del desarrollo de las instituciones sociales en toda cultura: religión, moral, arte, literatura, etc.

En algunos respectos, el pensamiento de Freud es sorprendentemente similar al de Hobbes. Al igual que Hobbes, creía que las tendencias "innatas" del hombre eran esencialmente egoístas, animalistas y antisociales. La principal función de la sociedad (y de la educación) era "inhibir, prohibir y suprimir" estos impulsos que en caso contrario la destruirían. Por esta razón, Freud era pesimista respecto a la posibilidad de que triunfara una comunidad cooperativa, porque sería contrario a la "naturaleza humana" esperar que los seres humanos abandonaran su egoísmo individualista. En su concepto de la naturaleza humana como algo fijo e imposible de desarraigar, que las imprudencias sociales podrían modificar u ocultar pero nunca alterar efectivamente.[2]

[1] Freud: "Psicoanálisis: Escuela freudiana", *Enciclopaedia Britannica*, 14ª edición, 18, 674.

[2] Ludwig Jekels, uno de los primeros discípulos y colaboradores de Freud, presenta dramáticamente este concepto cuando, al refutar la tesis de que puede modificarse la naturaleza del hombre, dice: "Este ser, postrado por la carga de la herencia y la constitución, movido por sus

Freud pone claramente de manifiesto tanto su entelequismo como su materialismo mecanicista. Al igual que las piezas de una máquina, el individuo y la sociedad tropiezan entre sí, y los cambios tienen lugar en la periferia; pero el carácter básico del hombre subsiste intacto, para manifestarse en su prístina fealdad en las épocas de guerra o de otras calamidades. Esta "naturaleza esencial" inalterable del hombre es, sin embargo, un concepto entelequista. [1]

Fenichel, Osborn y otros defensores de la toería freudiana

afanes o por la ansiedad atormentadora, clavado a su *ego* por su narcisismo... no parece susceptible de prometer tal mutabilidad y hay pocas probabilidades de que llegue a convertirse en el demiurgo de un mundo completamente nuevo." (L. Jekels: "Psicoanálisis y dialéctica", *Psychoan. Review,* 28, 228, 1941). Obsérvese la semejanza de este concepto con la doctrina del pecado original. Es interesante recordar también una reciente observación de A. A. Brill, decano de los analistas clásicos norteamericanos, reproducida en el *New York Times,* del 23 de julio de 1947: "Nosotros admitimos con la Biblia que la imaginación del corazón humano es mala desde el principio, pero no culpamos al niño por sus sentimientos y actos: creemos que ha nacido así."

[1] Francis H. Bartlett, en su ensayo sobre Freud (F. H. Bartlett: *Sigmund Freud,* Londres, 1938), se ha ocupado acertadamente de la semejanza entre el *Id* freudiano y el "individuo aislado" u "hombre natural" de Hobbes y Rousseau y ha demostrado la relación de los tres conceptos con las relaciones de producción que existen en la sociedad capitalista contemporánea. Sin embargo, a mí me parece que comete un grave error al interpretar como idealismo el uso que hace Freud de las entelequias. Hablando estrictamente, "el principio fundamental del idealismo consiste en que la materia, el mundo material del que nos otros mismos formamos parte, no es la realidad final" (Howard Selsam: *What is Philosophy?* Nueva York, 1938, pág. 45). Una de las ideas que se mantiene con más consistencia en todas las obras de Freud es precisamente su convicción, frecuentemente proclamada, de que toda la vida mental y emocional del hombre tenía sus firmes raíces en los orígenes materiales y biológicos. Los "instintos", según los concebía Freud, son fenómenos estrictamente materialistas con fuentes somáticas. El hecho de que sean conceptos entelequistas no autoriza a caracterizarlos como idealistas. Una entelequia puede ser un concepto idealista o un concepto materialista mecánico. El peso preponderante que tienen las pruebas en las obras de Freud demuestra ampliamente que su modo de pensar entelequista es un producto de su materialismo mecanicista y no tiene nada que ver con el idealismo filosófico. Los esfuerzos de Bartlett por "probar" el idealismo de Freud extractando del contexto alguna que otra frase carecen tan manifiestamente de objetividad como los esfuerzos contrarios por "probar" que Freud era un materialista dialéctico. Por otra parte, no puede negarse que las derivaciones del modo de pensar entelequista conducen con frecuencia a concepciones de la sociedad que *sirven los intereses* de los idealistas filosóficos. Tal ocurre, por ejemplo, con la concepción freudiana de una "naturaleza humana" fija y con su explicación de las instituciones sociales como derivativos de los instintos. Sin embargo, basarse en ello para clasificarle como idealista es incorrec-

de los instintos han afirmado a menudo que constituye una falsa interpretación de las opiniones de Freud decir que éste recalcó la significación de las fuerzas biológicas en la adaptación del hombre a su ambiente.

El hombre —dice Fenichel— es guiado por ciertos impulsos biológicos básicos que no son en modo alguno patrones rígidos sino que se forman y desarrollan para satisfacer y frustrar las experiencias, lo que quiere decir a través de las fuerzas sociales... Según Freud, el ser humano llega a serlo (llega a ser un *ego*) entrando en "interrelaciones" con otros seres humanos... Las relaciones sociales sólo pueden "formar individuos" a causa de cierta estructura biológica del hombre, y el estudio de esta base biológica y de lo que le sucede a esta base bajo diferentes circunstancias sociales... permite comprender cómo las relaciones sociales forman los individuos... La afirmación de que un substrato biológico es moldeado por las instituciones no implica en modo alguno una subestimación de la influencia de las instituciones.[1]

Estas afirmaciones de Fenichel merecen cuidadoso análisis, no sólo porque era uno de los más eruditos y brillantes exponentes de las teorías clásicas de Freud, sino también porque se daba cuenta de la importancia de las fuerzas sociales y de las contradicciones internas de nuestra economía capitalista moderna. Con todo, sus comentarios ilustran una de las falacias básicas del pensamiento freudiano clásico. No es que Freud (o Fenichel y otros) ignore o subestime necesariamente la significación de las influencias sociales sobre el individuo, sino que interpreta esta influencia de una manera *mecanicista* y no *dialéctica.* El punto de vista freudiano consiste en que el hombre es un animal biológico "moldeado" por su ambiente, pero que el "substrato biológico" básico, bajo la forma del depósito de los impulsos "instintuales", permanece esencialmente inalterado. Cierto es que sus *manifestaciones externas* son transformadas por las influencias sociales, pero su *naturaleza interna* básica permanece inalterada. Compárese la afirmación de Fenichel, casi de la misma tendencia que la anteriormente citada, de que "los rasgos del carácter... no son en modo alguno adaptaciones hechas por el *ego,* sino cosas que le suceden al *ego* contra su voluntad por fuerzas instintuales que retornan de las fuerzas reprimidas".[2] El punto de vista dialéctico moderno, sin embargo, consiste en que de la interrelación entre la herencia biológica del hombre y su ambiente social se forma una nueva *unidad,* una fusión en la que *lo biológico como tal ya no existe en las expresiones*

to. Las limitaciones teóricas de Freud, como veremos, proceden, no de una tendencia al idealismo, sino del hecho de que su materialismo era mecanicista y no dialéctico.

[1] Otto Fenichel: "Observaciones psicoanalíticas sobre el libro de Fromm, *Escape from Freedom", Psychoan. Review,* 31, 138-140, 1944.

[2] *Ibid.,* pág. 140.

psicológicas del hombre: ya no puede separarse de lo social. El desarrollo de la corteza humana, con su lenguaje y sus funciones de asociación, representa la expresión fisiológica de esta unidad. Un cuerpo humano sin un cerebro humano deja de ser humano: es alguna otra cosa, pero no "hombre". Por consiguiente, las necesidades del hombre ya no pueden expresarse en simples términos biológicos, e incluso las necesidades básicas de hambre y sexo no pueden aislarse de la influencia social de la corteza cerebral.

Esta concepción se expresa en un plano fisiológico en el concepto holístico de la actividad cerebral. Pocos neurofisiólogos modernos afirmarían que las estructuras subcorticales tienen una actividad propia, independiente de la actividad de la corteza. El cerebro vivo funciona como una unidad: no tiene lugar ninguna actividad cortical o subcortical que no dependa en todo momento de la actividad del resto del sistema nervioso. Cierto es que se podría estudiar la actividad de la subcorteza aislada descortezando el cerebro, pero entonces se trataría de una unidad diferente que no podría compararse válidamente con la subcorteza integrada en un cerebro vivo total: en suma, ya no sería una subcorteza "humana". De la misma manera, cabría estudiar el impulso sexual o el impulso del hambre en una persona aislada totalmente de los contactos sociales durante toda su vida, pero entonces no se estudiaría el hombre tal como le conocemos, sino algo completamente distinto. Lo que llamamos "naturaleza humana" proviene de las relaciones sociales del hombre y no puede separarse de ellas. [1]

Este punto de vista no es, como sostienen algunos freudianos clásicos, antibiológico ni representa un realzamiento excesivo de la importancia del ambiente o una negativa de la gran importancia de las necesidades biológicas del hombre. Es simplemente una concepción dialéctica de cómo operan estas necesidades, en contraste con la concepción mecanicista. En otro lugar he expuesto el problema como sigue:

> Las viejas pugnas de la herencia contra el ambiente o de la biología contra la cultura carecen de sentido cuando se las considera desde el punto de vista organicista de la psicología moderna. Hasta en las formas inferiores de la vida animal, el organismo está sumergido en un ambiente desde el principio mismo del ciclo vital. Cada etapa del desarrollo es determinada por la cooperación de las fuerzas de la herencia y del ambiente. Como las primeras etapas influyen sobre el carácter del desarrollo de las etapas ulteriores, los factores hereditarios y ambientales se interpenetran cada vez más a medida que el desarrollo sigue su curso. En ningún caso es más verdad

[1] Kingsley Davis: "El aislamiento social extremo de un niño", *Amer. Jour. Sociol.*, vol. 45, 1940.

esto que en los humanos, donde los factores culturales adquieren una interrelación indisoluble con los procesos orgánicos a través del establecimiento de patrones de lenguaje en los centros de asociación de la corteza. Así, se desarrolla allí una nueva unidad que es cuantitativamente única en el mundo animal, una unidad socio-biológica, llamada naturaleza humana. Esta interpenetración es tan compleja y tan completa que no se pueden separar con el hombre los factores hereditarios de los ambientales sin destruir la cualidad específica que constituye la naturaleza del hombre, del mismo modo que no puede separarse el agua en hidrógeno y oxígeno sin decidir esa cualidad que constituye el agua.[1]

En torno a este mismo problema basan sus argumentos los críticos modernos de la importancia concedida por Freud a la sexualidad. Para discrepar de Freud sobre este punto no es necesario negar la gran importancia de los impulsos sexuales ni poner en duda la existencia de la sexualidad infantil. El enorme papel que desempeñan las necesidades sexuales en la vida de toda persona es un fenómeno que todo investigador honrado de la personalidad humana puede descubrir por sí mismo si no cierra su mente a los hechos observables, y lo mismo puede decirse de la existencia de la sexualidad infantil. Pero suponer, como lo hace Freud, que estas necesidades sexuales constituyen los determinantes primordiales del carácter es otra cuestión completamente distinta, que los materialistas modernos tildan acertadamente de unilateral. No es "antibiológico" considerar las necesidades sexuales de los seres humanos simplemente como un vector dentro de la serie compleja de fuerzas que determinan la conducta humana. Indudablemente, los modos de producción gracias a los cuales viven los hombres, su posición social y económica y sus necesidades de seguridad para conseguir sustento y albergue desempeñan un papel igualmente significativo en el moldeamiento de la personalidad. Las modernas investigaciones antropológicas[2] han desbaratado totalmente la ficción de la universalidad del complejo de Edipo y han demostrado efectivamente que la "naturaleza humana" difiere muchísimo en las diferentes culturas. Por ejemplo, la personalidad del hombre de nuestra cultura occidental difiere de manera tajante de la del indio zuñi, pero ello no se debe primordialmente a la diferencia en el destino de sus impulsos sexuales, sino a la total diferencia en sus respectivas organiza-

[1] J. Marmor: "El papel del instinto en la conducta humana", *Psychiatry,* 5, 515-516, 1942.

[2] Ruth Benedict: *Patterns of Culture,* Boston, 1934; Margaret Mead: *From the South Seas,* Nueva York, 1939; Abram Kardiner: *The Individual and His Society,* Nueva York, 1939, y *The Psychological Frontiers of Society,* Nueva York, 1945.

ciones e instituciones socio-económicas, a las que a su vez se debe la diferencia en las actitudes sexuales. [1]

Consideremos ahora el concepto freudiano de la agresión instintual. Pocas doctrinas se hallan tan concienzudamente engranadas con el pensamiento psicoanalítico clásico como esta teoría. Se trata de una doctrina particularmente persuasiva, pues ¿quién puede mirar a su alrededor en nuestra cultura occidental, sin encontrar una demostración aparente de su existencia universal, desde la infancia hasta la tumba? Sin embargo, la cuestión relativa a si esta agresión aparentemente universal es instintiva y una expresión primaria heredada de la "naturaleza humana" en todas las culturas y en todas las épocas, o de si constituye un rasgo de conducta secundario o derivado tiene una importancia decisiva tanto desde el punto de vista científico como del filosófico, pues de este concepto se deriva gran parte del pesimismo de Freud y de algunos de sus discípulos clásicos en cuanto a las potencialidades del hombre. Por otra parte, se ha utilizado repetidamente por los defensores políticos del *statu quo* para justificar muchas de las injusticias de nuestro orden económico, presentándolas como el reflejo inevitable de la "naturaleza humana". Los principales argumentos esgrimidos por los freudianos clásicos en defensa de esta tesis son: su aparente universalidad, el hecho de que los animales son al parecer innatamente agresivos; el egoísmo y el afán destructivo, aparentemente universal, de los niños pequeños, y el predominio de la agresión en las tribus "primitivas" (que Freud consideraba como los precursores filogenéticos de nuestra propia civilización).

Maslow ha resumido las pruebas modernas contra estos argumentos como sigue:

a) No sólo no son agresivos todos los animales, sino que incluso entre los que lo son, cuanto más se asciende en la escala filética, más se descubre

que la agresión se vuelve cada vez menos primaria y cada vez más derivada, funcional y como una reacción razonable y comprensible frente a una totalidad de motivos... El chimpancé, el animal más cercano al ser humano [es] en realidad más cooperativo, más amistoso y menos agresivo que el promedio de los seres humanos.

b) Los estudios realizados con los niños demuestran que con la misma frecuencia se advierte en ellos la generosidad y la cooperación que el espíritu hostil y destructivo:

[1] Abram Kardiner: *The Individual and His Society*, pág. 11.

El niño que se siente inseguro... contrariado o amenazado en sus necesidades de seguridad, amor, posesión y estimación es el niño que mostrará más egoísmo, odio, agresión y afán destructivo.

c) Los estudios de las culturas comparadas ofrecen grandes variaciones en el grado de agresividad y hostilidad desplegadas, y no pocas de las llamadas tribus primitivas son notables por la ausencia casi completa de estos rasgos entre sus integrantes. [1]

A pesar de estos hechos, el freudiano clásico propende a afirmar que la agresión es instintual y que su aparente ausencia en algunos niños o en algunas culturas significa simplemente que está reprimida. La misma enunciación del problema en estos términos pone de manifiesto, empero, los dos errores importantes inherentes a todos los aspectos de la teoría de los instintos. El primero consiste en la tendencia a abstraer cualidades que se observan en los seres humanos de nuestra cultura y nuestra época y suponer que son valederas para la especie humana en su conjunto. El segundo es la suposición de que todo aspecto de la conducta humana puede explicarse sobre la base de un solo determinante, tal como un instinto autóctono. En contraste con esto, el moderno materialismo dialéctico afirma que la conducta humana no es determinada unilateralmente en cada uno de sus aspectos, sino que sólo puede comprenderse de manera acertada como la resultante de una compleja interrelación de fuerzas, entre las cuales, las necesidades del organismo no son sino una parte, a veces subordinada. Así, incluso un factor biológico tan básico como la proporción del crecimiento no es determinado nunca exclusivamente por factores genéticos, sino que es una resultante de la interacción con los factores ambientales. Ni siquiera las necesidades básicas sexuales y del hambre operan independientemente de las fuerzas ambientales. El impulso sexual desaparecerá en condiciones de desnutrición extrema o de peligro para la vida, y el hambre misma dejará de manifestarse en presencia de la infección generalizada o de cierta tensión emotiva. Toda esta formulación ha encontrado expresión recientemente en el desarrollo del concepto psicosomático en la medicina moderna, que reconoce que la "psique" y el "soma" del hombre no son entidades separables sino que constituyen una unidad dinámica.

Por tanto, el materialista moderno no espera encontrar una explicación adecuada del fenómeno de la agresión en un determinante aislado como el "instinto". Por el contrario, trata de

[1] A. H. Maslow: "Estudio comparado del problema del espíritu destructivo", *Psychiatry*, vol. 5, 1942.

descubrir cuáles son las fuerzas que determinan su intensidad y dirección. Si se adujera que tal punto de vista prescinde por completo de los instintos autónomos, el hombre de ciencia puede limitarse a replicar con las palabras clásicas de Laplace, quien, al reprochársele que omitía a Dios en su teoría de la evolución del sistema solar, repuso: "No tuve ninguna necesidad de esa hipótesis." [1]

Aplicando este punto de vista al problema de la agresión, en lugar de postular un instinto agresivo reprimido puramente hipotético en las culturas que se ven relativamente libres de las manifestaciones de agresión, llegamos a preguntarnos por qué la agresión prevalece tanto en nuestra propia cultura y se halla relativamente ausente en las otras. Tan pronto como hacemos esto, salta a la vista que la belicosidad generalizada de nuestra sociedad emana básicamente de las inseguridades y rivalidades engendradas por el sistema económico competitivo e individualista bajo el cual vivimos, y los diferentes grados o manifestaciones de agresión en otras culturas resultan igualmente comprensibles a la luz de sus propias organizaciones socio-económicas. [2]

Consideramos finalmente los conceptos de Freud sobre la psicología femenina. También en este caso el problema no estriba

[1] Citado por Selsam, *op. cit.*, pág. 65.

[2] Este hecho es demostrado de manera convincente por Kardiner, quien, en sus análisis psicológicos de las diversas culturas, ha prestado una de las mayores contribuciones al psicoanálisis para la reprobación concluyente de la teoría de los instintos. "Debemos creer —escribe—, o bien que la destructividad se identifica con fuerzas desatadas por realidades externas que hacen frente al hombre, o bien que no tiene ninguna relación con las realidades y es determinada por un instinto mortífero autóctono. La primera opinión puede ser clínicamente comprobable, pero no la segunda. La primera opinión puede establecerse, sea mediante el estudio de la sociología comparada, sea por el estudio histórico de la misma sociedad. La segunda ha de limitarse a ser cuestión de creencias... En la cultura de los tanala-betsilao se demostró claramente que tanto las formas agresivas como las masoquistas de la destructividad... aumentaban cuando se manifestaba una escasez en las oportunidades de subsistencia, mientras que antes de esta época, las compensaciones por la supresión de la agresión eran adecuadas para frenar esta agresión mutua. Una vez que se suprimían estas compensaciones bajo la forma de satisfacciones tangibles, la agresión rompía sus barreras. Esto excluye la necesidad de toda hipótesis relativa a los instintos mortíferos autóctonos" (Kardiner, *op. cit.*, págs. 402-403). Es digno de hacerse notar, empero, que Kardiner no puede librarse por completo de la influencia del modo de pensar instintivista incluso en los momentos en que se dedica a refutarlo, pues al hablar de la "supresión de la agresión", "frenar la agresión mutua", "la agresión rompía sus barreras", da a entender precisamente lo mismo que intenta negar, a saber, que la agresión es una fuerza autóctona que debe ser "suprimida" y "frenada" si no se quiere que "rompa sus ba-

en si sus *observaciones* eran correctas. No puede ponerse en duda la existencia generalizada en nuestra sociedad del fenómeno que Freud describió como "envidia del pene" (aunque cabe discutir si es un fenómeno tan universal, incluso en nuestra cultura, como Freud creía). La crítica que el materialista moderno hace de este concepto proviene de que pone en duda, no su existencia, sino la interpretación que Freud hacía de su significado. También aquí el biólogo Freud suponía que el fenómeno se debía esencialmente a la diferencia anatómica entre los sexos ("la anatomía es el destino") [1] y a la envidia que la mujer sentía por la supuesta superioridad inherente del pene en comparación con la vagina. Ahora bien, sería adoptar una posición no realista negar que estas diferencias anatómicas, así como los hechos fisiológicos de la menstruación, el parto y la menopausia, deben desempeñar un papel, y lo desempeñan, en el proceso de condicionamiento de la conciencia de las mujeres. Pero el factor orgánico no es sino uno de muchos determinantes, y su significación dentro del conjunto de fuerzas depende de la relación que guarde con los otros elementos que intervienen. El hecho de ser mujer tendrá un significado en una cultura androcéntrica, otro completamente distinto en una cultura ginecocéntrica y otro diferente en una sociedad en la que los sexos disfruten de la completa igualdad de oportunidades en lo social, en lo económico y en lo cultural. Deducir de los hechos de nuestra cultura que la "envidia del pene", es un aspecto básico de la "naturaleza" de la mujer no es sino otro ejemplo del error metodológico que ya hemos comentado.

La falta de espacio no nos permite hacer un examen crítico de todas las demás derivaciones de la teoría freudiana de los instintos. Se refieren a fenómenos clínicos que indudablemente existen; pero las suposiciones teóricas que sirven de base a la interpretación freudiana clásica de estos fenómenos revelan los errores fundamentales de los modos de pensar mecanicista o entelequista implícitos en la totalidad de la teoría de los instintos.

Al comenzar este artículo, indiqué que la teoría psicoanalítica, lejos de permanecer estática, ha experimentado importantes desarrollos y transformaciones. De ello se tiene una prueba inequívoca si se examina, aunque sea someramente, la literatura psico-

rreras". Su explicación acerca de los tanala-betsilao hubiera sido más exacta si hubiese añadido: "Antes de esta época las compensaciones por las *relaciones cooperativas* eran adecuadas para hacer *innecesaria* la agresión."

[1] S. Freud: "Algunas consecuencias psicológicas de la diferencia anatómica entre los sexos", *Internat. Jour. Psichoan.*, vol. 8, 1927.

analítica de los últimos quince años. El propio Freud sentó las bases de una significativa reorientación de la teoría psicoanalítica cuando en 1926 revisó su concepto de la angustia como nacida de la frustración de los impulsos instintuales, y reconoció que era una defensa contra peligros externos y una manifestación del *ego*.[1] En 1933, Wilhelm Reich abordó el problema y llamó la atención de los psicoanalistas sobre la importancia de estudiar la estructura del carácter del paciente más bien que las vicisitudes de los "instintos".[2] Este importante viraje del psicoanálisis señaló un desplazamiento de la atención que le ha caracterizado desde entonces, el desplazamiento hacia la "psicología del *ego*". En los años siguientes se produjo un gran fermento en el modo de pensar psicoanalítico, y surgieron muchas discusiones sobre la doctrina psiconalítica básica en las que se planteaban problemas que hasta entonces no se habían suscitado.[3] El comentario de Ernest Jones citado al principio de este artículo es una muestra característica de un nuevo punto de vista que hasta los más viejos y leales discípulos de Freud tendrán que tener en cuenta tarde o temprano.

[1] S. Freud: *The Problem of Anxiety,* Nueva York, 1936.

[2] Wilhelm Reich: *Charakteranalyse*, Viena, 1933, traducido al inglés con el título de *Character-Analysis,* Nueva York, 1945.

[3] Algunos de los que dirigieron este movimiento en los Estados Unidos fueron Alexander, Fromm, Horney, Kardiner, David Levy, Rado, Schilder y Sullivan. En el espacio de unos cuantos años aparecieron las obras de Horney, *Neurotic Personality of Our Time* (1937) y *New Ways in Psychoanalysis* (1939); las de Kardiner, *The Individual and His Society* (1939) y *Traumatic Neuroses of War* (1941); la de Rado, *Developments in the Psychoanalytic Conception and Treatment of the Neuroses* (1939); la de Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry* (1940), y la de Fromm, *Escape from Freedom* (1941), todas las cuales hicieron significativas revisiones en la teoría psicoanalítica clásica y la acercaron más a los conceptos materialistas modernos. En tiempos más recientes, la publicación de la obra de Alexander y French, *Psychoanalytic Therapy* (1946) ha estimulado una revaluación de algunas de las técnicas de trabajo del psicoanálisis. Además, otros analistas han publicado innumerables artículos que sería imposible mencionar y que han incrementado la importancia de la transformación operada en el pensamiento psicoanalítico. Debe hacerse notar también que incluso entre las filas de los analistas clásicos se han publicado artículos en los que se discute tal o cual aspecto de la teoría freudiana. (Pueden citarse dos ejemplos: Lawrence Kubie: "Análisis crítico del concepto de repetición-compulsión", *Internat. Jour. of Psychoan.,* vol. 20, 1939, y Gregory Zilboorg: "Masculino y femenino", *Psychiatry,* vol. 7, 1944). Sin embargo, falta todavía que un psicoanalista basado en los principios del materialismo histórico y dialéctico integre todas las contribuciones positivas del psicoanálisis, a la luz de estos principios, en un estudio amplio y definitivo de la conducta humana.

¿Cuáles son, pues, los conceptos positivos del punto de vista teórico del psicoanálisis más avanzado en la actualidad? En el espacio que queda sólo podemos indicar brevemente algunos de los más sobresalientes. El criterio psicoanalítico avanzado considera la relación entre el individuo y la sociedad como una relación dialéctica y niega que exista inevitablemente entre ambos algún conflicto básico de intereses. Afirma que la personalidad humana no es ni innatamente "mala" ni innatamente "buena", y que las potencialidades del hombre en cualquiera de ambas direcciones dependen de los incentivos ofrecidos por la sociedad en que se desarrolla. Reconoce que la conciencia humana es una resultante única de la interacción entre el organismo humano y las influencias sociales a las que éste se halla expuesto a partir del nacimiento. Sostiene que el medio particular en el que primeramente tiene lugar esta interrelación en nuestra sociedad es, para la mayoría de los individuos, la familia. Por lo tanto, para comprender plenamente cómo ha evolucionado la conciencia de todo individuo en nuestra sociedad, es importante estudiar sus relaciones dentro de su grupo familiar. En este grupo, es preeminente la influencia de los padres o de los que hacen sus veces, puesto que los padres son, en la mayoría de los casos, los "principales vehículos y reflectores para el niño en crecimiento, de los patrones contradictorios de nuestra cultura". Con esto no se niega la tremenda influencia que sobre los procesos mentales de todo individuo de nuestra cultura ejercen la escuela, la iglesia, la calle, los libros, los periódicos, la radio, el cinematógrafo, etc., y estos factores son tenidos debidamente en cuenta. El hecho de que se insista sobre la importancia histórica de las relaciones de la infancia en el desarrollo de la personalidad no significa tampoco en modo alguno que se niegue la potencialidad de las modificaciones a lo largo de la vida del individuo. Sin embargo, los psicoanalistas afirman que las experiencias infantiles tienen una significación particular porque en los años formativos de la infancia es cuando se establecen los patrones de carácter básicos que tienden a convertirse en el marco de referencia con relación a las experiencias posteriores. Por ejemplo, conceptos tales como "me quieren (y por lo tanto me siento seguro) sólo cuando soy sumiso", o "no me quieren cualquiera que sea mi comportamiento", fuertemente reforzado por las repetidas experiencias de la infancia, adquieren una importancia dinámica que influye profundamente en todas las relaciones ulteriores de la vida. Como estas experiencias son de un carácter penoso, tienden a ser reprimidas para proteger a la personalidad

contra el conflicto consciente continuo. Luego, como "complejos afectivos" (Luria), siguen ejerciendo una influencia decisiva sobre el pensamiento y la conducta subsiguientes del individuo. Así, una persona que sufre por la profunda convicción que tiene de que no es digna de cariño se repliega dentro de una concha defensiva, y, al proceder de este modo, impide, en realidad, que las gentes le quieran y refuerza constantemente su convicción neurótica básica dentro de un círculo vicioso.

Al considerar la interacción del niño con su ambiente, el psicoanalista progresista no concibe, sin embargo, al niño como un mero recipiente pasivo o una *tabla rasa.* Reconoce que el hombre nace con importantes necesidades biológicas afirmativas de alimento, satisfacción sexual y protección contra los elementos, necesidades que constituyen factores activos en la interrelación dinámica con su ambiente; pero insiste en que estas necesidades biológicas *"condicionan* su desarrollo pero no lo *predeterminan".* [1] El psicoanalista progresista rechaza, pues, por igual todo esfuerzo por explicar la conducta del hombre de modo entelequístico, en términos de los instintos autónomos, o de modo mecanicista, en términos de que el hombre sea simplemente un "producto de su ambiente". Sólo reconociendo la interrelación activa y completa entre la herencia biológica del hombre y su ambiente social será posible llegar a formular una concepción de la naturaleza humana verdaderamente dialéctica y materialista.

Llegamos así al punto final de nuestro estudio. El psicoanalista progresista de hoy reconoce que las formas de producción y distribución de nuestra sociedad, y las contradicciones entre la ética cristiana prevaleciente de fraternidad y justicia y un orden económico que recalca el áspero individualismo y premia la agresión y el engaño, dejan inevitablemente su huella en la personalidad de todo individuo de nuestra cultura. Estas influencias de nuestra sociedad surten efectos variables en las diferentes clases sociales, y los diversos efectos pueden advertirse en general en los miembros de cada clase. Pero esto no significa que pueda deducirse la conducta de todo individuo basándose tan sólo en sus relaciones de clase. Independientemente de la semejanza de clases, existen amplias variaciones en la conducta individual dentro de cada clase que sólo pueden comprenderse a la luz de las experiencias vitales específicas del individuo. El materialismo histórico puede explicar el carácter general de determinada sociedad o cla-

[1] S. L. Rubinstein: "La conciencia a la luz del materialismo dialéctico", *Science and Society,* 10, 260, 1946.

se, pero sólo una psicología dinámica del individuo puede explicar plenamente las variantes específicas del individuo dentro de esa sociedad o clase. Y puesto que las circunstancias son modificadas por los hombres al igual que éstos son modificados por las circunstancias, sólo una combinación de estos dos métodos científicos puede permitirnos la completa comprensión tanto del "bosque como de los árboles" en el mundo social en que vivimos.

BERNHARD J. STERN [1]

ALGUNOS ASPECTOS DEL MATERIALISMO HISTORICO

La doctrina de los niveles integrativos es aceptada, tácita o explícitamente, por muchos sociólogos y antropólogos. La hipótesis fundamental de que cada nivel de organización de los fenómenos tiene sus propios métodos y principios no reducibles a los apropiados a niveles inferiores de organización está implícita en su uso del concepto de cultura. La mayoría de los especialistas en ciencias sociales reconocen que existe una diferencia entre los mecanismos de herencia biológica, que transmiten características físicas y fisiológicas de la especie humana y las tradiciones culturales del hombre que son transmitidas históricamente. Ahora se reconoce generalmente que las transformaciones culturales se producen independientemente de las transformaciones operadas en los rasgos biológicamente heredados y que tienen sus propios procesos y leyes fundamentales. Las explicaciones raciales y fisiográficas deterministas de la conducta humana han quedado desacreditadas a medida que se ha ido apreciando la significación del concepto de cultura. Asimismo se ha reconocido el hecho de que la vida y las formas de asociación del grupo humano son moldeadas por una tradición cultural históricamente derivada, más bien que por la

[1] Bernhard J. Stern, profesor auxiliar de sociología de la Universidad de Columbia y de antropología de la Escuela Nueva de Investigaciones Sociales, fué anteriormente profesor visitante de sociología de la Universidad de Yale y subdirector de la *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Ha escrito muchos trabajos sobre sociología y antropología y en la actualidad es director de la revista trimestral *Science and Society*. Entre sus libros recientes figuran *Society and Medical Progress* (1941), *American Medical Practice in the Perspectives of a Century* (1945), *Outlines of Anthropology* (en colaboración con Melville Jacobs, 1947), y *When Peoples Meet: A Study in Race and Culture Contact* (en colaboración con Alain Locke, 1937). *(N. del editor.)*

transmisión genética de patrones de conducta como sucede entre los insectos sociales.

Ya en 1859, Marx hizo notar, en su prefacio a la obra *Contribución a la Crítica de la Economía Política,* que los fenómenos culturales deben ser analizados en un plano distinto al psicológico. Este punto de vista ha sido defendido repetidamente en diferentes contextos y con diversos grados de claridad desde la obra de Tylor, *Primitive Culture* (1871), y la de Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (1894), así como por Kroeber y otros antropólogos en su formulación de lo "superorgánico" en las primeras décadas del siglo XX. No obstante ha persistido la controversia sobre el carácter de la relación que existe entre los procesos culturales y psicológicos en la conducta humana, y recientemente ha subido de punto al desarrollarse los estudios sobre la personalidad. En 1916, Wissler señaló con más fuerza que la mayoría de sus contemporáneos las limitaciones de las interpretaciones psicológicas de la cultura:

> Cuando nos ocupamos de fenómenos que pertenecen a la naturaleza original hacemos bien en emplear los métodos psicológicos y biológicos; pero en el momento en que pasamos a tratar de los fenómenos culturales debemos reconocer su carácter histórico... Leemos con frecuencia que si los fenómenos culturales pueden reducirse a términos de la asociación de ideas, elementos motores, etc., basta con aplicarles los principios psicológicos para que revelen sus causas. Esta es una esperanza vana. Todo el conocimiento del mecanismo de la asociación no nos dirá por qué un individuo particular hace determinada asociación, ni nos explicará el invento del arco, el origen de la exogamia ni cualquier otro rasgo de cultura, salvo en términos igualmente aplicables a todos.[1]

Estas palabras descubren el meollo de la doctrina de los niveles integrativos. No niegan la importancia de los procesos psicológicos implícitos en todos los fenómenos culturales, de la misma manera que los procesos biológicos se hallan implícitos en todos los fenómenos psicológicos. Sin embargo, recalcan el hecho de que la reducción a un nivel psicológico no puede explicar cualquier aspecto o patrón específico de cultura, pues cada uno de ellos es un producto histórico, y afirman que, para interpretar debidamente las formas y funciones de la cultura como factores que condicionan la conducta de los humanos, es menester comprender su trasfondo histórico. Pocos sociólogos contemporáneos niegan ahora la generalización correlativa de que, una vez que los humanos inventaron la cultura, surgió un proceso con sus propias características instintivas, proceso que no es orgánico, por

[1] Clark Wissler: "Interpretaciones psicológicas e históricas de la cultura", 43, 200-201, 1916.

íntimas que puedan ser las relaciones recíprocas entre lo orgánico, lo psíquico y lo cultural.

Algunos especialistas en ciencias sociales que se ocupan de estudios psicológicos y especialmente psicoanalíticos han concentrado su atención, sin embargo, en el hecho de que, puesto que el hombre es el agente activo de la cultura, las modificaciones culturales consisten, en último análisis, en una modificación de las actitudes y hábitos de los individuos que componen la sociedad. Así han tendido a concebir la cultura simplemente como una abstracción metodológica y a considerar el estudio de los procesos psicológicos de los individuos y de los vehículos colectivos de cultura como el área de estudio más importante. Mientras algunos investigadores han estudiado la cultura esquemáticamente, prescindiendo del hecho de que aquélla es siempre la posesión de seres humanos individuales que actúan recíprocamente en grupos dentro de la sociedad, los críticos de ese análisis formalista, que preferirían circunscribir sus estudios a la conducta de los individuos, han negado a veces el concepto de cultura tratando de reducir toda la conducta cultural simplemente a procesos psicológicos.

Ha habido, por consiguiente, muchas discusiones estériles acerca de la cultura considerada como cosa en sí y como una actividad de las personas que en ella participan. En realidad, ambos puntos de vista son válidos y se complementan el uno al otro si se quiere tener una comprensión redondeada de la conducta cultural. Es menester renunciar tanto a la reducción de la cultura al nivel de la psicología como a la rígida demarcación entre las ciencias psicológicas y las ciencias culturales-históricas. En sus estudios de los procesos que intervienen en el desarrollo de la personalidad y en las interacciones interpersonales, el investigador corre el peligro de perder de vista el hecho de que los medios culturales en los que aquéllos tienen lugar —es decir, los patrones culturales que condicionan la conducta individual y colectiva— son productos históricos. Por otra parte, cuando se concibe la cultura como algo enteramente desconectado de la participación de las personas que la manipulan con grados variables de creatividad y que responden de diversa manera a los inventos e innovaciones de los demás, la cultura puede quedar reducida a categorías formales y vacías. Algunos de los estudios de la distribución de los rasgos culturales merecen tales críticas.

Hace mucho tiempo, Marett advirtió que el estudio de la cultura podría conducir a una "tipología exangüe". Recomendando que los métodos empleados en las ciencias sociales se ajustaran al

tema, en lugar de que éste se ajustara al método, adujo acertadamente que los métodos respectivos de la geología y de la historia humana tenían que ser necesariamente distintos porque la tierra está muerta mientras que el hombre está vivo. Y agregó:

> Es perfectamente legítimo considerar la cultura o la tradición social, de una manera abstracta, como una urdimbre de cosas externas, como un vestido de múltiples colores tejido en el telar del tiempo... Por lo demás, para ciertos fines que en su conjunto podrían llamarse sociológicos, es en realidad conveniente concentrar la atención en la indumentaria externa. En este caso, en efecto, puede parecer muy bien a primera vista que la indumentaria lo explica todo, pues sin duda un hombre desprovisto de toda cultura valdría menos que un rábano... La historia humana (sin embargo) no es ninguna exhibición de maniquíes engalanados, como los de Madame Tussaud: es, de cabo a rabo, el instinto con movimiento encaminado a un fin...
>
> De acuerdo con las necesidades de la obra que tengamos al alcance de la mano, desempeñemos el papel de sociólogo o de psicólogo, sin prejuicios en cuanto a las explicaciones últimas. Sólo en lo relativo a un punto me gustaría insistir, y es el de que debe estudiarse lo vivo por su propio derecho y no con métodos tomados del estudio de lo inerte. Si un estudio puramente sociológico considera al hombre como si careciera de vida estará a su vez desprovisto de vida. La némesis de una actitud determinista hacia la historia es una mortal pesadez.[1]

Este argumento es similar al que emplea el materialismo histórico en sus ataques contra los mecanicistas que se ocupan de las abstracciones formales en lugar de las situaciones vitales concretas en todas sus complejas manifestaciones. Los materialistas históricos reclaman que se preste cuidadosa atención a la interacción recíproca que existe entre el hombre y su ambiente cultural-histórico y de grupo y hacen notar que el hombre actúa como agente activo del proceso histórico dentro de los amplios límites de la cultura específica en que vive. El hombre posee capacidades psicológicas peculiares al *homo sapiens* que le permiten responder a los estímulos ambientales tanto abiertamente como de manera simbólica. Capaz de ser movido por finalidades y de ser estimulado por necesidades naturales e intereses adquiridos, introduce modificaciones en las situaciones históricas en su esfuerzo por dominar y manejar el ambiente en provecho propio. Este provecho recíproco de interacción entre la cultura y las relaciones individuales y colectivas, da por resultado el remoldeamiento creador de la cultura y la consiguiente transformación de los patrones individuales y colectivos. Así, pues, los marxistas no sólo reconocen el carácter histórico de la cultura, sino que también toman

[1] R. R. Marett: *Psychology and Folklore,* Londres, 1920, págs. 12-13.

en cuenta constantemente que el hombre es un agente dinámico de la cultura, y condenan todos los esfuerzos de los mecanicistas por presentar el proceso cultural como automático y a los humanos como autómatas pasivos. Engels declaró, por ejemplo: "En la historia de la sociedad... todos los actores están dotados de conciencia, son hombres que actúan deliberada o apasionadamente y se encaminan hacia objetivos definidos... Los hombres hacen su propia historia." Y luego habla de "investigar las fuerzas motrices que —consciente o inconscientemente y la más de las veces inconscientemente— se ocultan tras los móviles de los hombres en sus acciones históricas". [1]

Lenin, en particular, recalcó este carácter intencional de la actividad humana como base de la dinámica revolucionaria, y en cuanto a las personas que esperan pasivamente que se produzca una transformación cultural dentro de la estructura clasista de la sociedad, le parecían incurrir en una depreciación superficial del poder de los hombres para influir en la dirección del desarrollo cultural. Por esta razón, subrayaba la importancia de la dirección y de la organización en la lucha por el poder.[2]

La fe en la capacidad de los seres humanos para influir en el curso de la historia, para planear la dirección de los cambios culturales, distingue radicalmente a los materialistas históricos de sociólogos norteamericanos tales como Sumner y Keller, que han ejercido gran influencia especialmente por su concepto de las costumbres. Para ellos, las costumbres forman un sistema superorgánico de relaciones, convencionalismos y arreglos institucionales, que son por su origen productos casuales de una larga serie de minúsculos ajustes, del tipo de "ensayo y error", a los ambientes físicos, sociales y sobrenaturales, ajustes dictados por las necesidades y motivados por el hambre, el sexo, la pasión, la vanidad y el miedo. Se conciben las costumbres como si funcionaran a través de los individuos sin coordinación posible a cargo de una autoridad formal. El efecto de este concepto sobre los sociólogos de la escuela de Sumner y Keller salta a la vista en el prefacio a un volumen de estudios dedicados a Keller, en el que se dice:

> La más alta contribución prestada por el profesor Keller acaso sea la afirmación de que los ajustes sociales se logran, en general, de una manera automática, por los funcionamientos de fuerzas impersonales cuantiosas de

[1] F. Engels: "Ludwig Feuerbach y el producto de la filosofía clásica alemana, en Karl Marx, *Selected Works,* Nueva York, 1936-1937, 1, 457-459.

[2] Véase especialmente V. I. Lenin: *What is to Be Done?,* Nueva York, 1929.

las que los individuos interesados apenas si se dan cuenta. Los movimientos sociales provienen de las reacciones ciegas de los hombres ante incentivos económicos y emotivos en gran parte no analizados. Poco es lo que puede hacer el individuo para frustrar, dirigir o acelerar tales movimientos.

En consonancia con esto, viene la generalización:

> Para el sociólogo práctico, el percatarse del carácter automático del proceso de ajuste es de una ayuda inapreciable. Le estimula a estudiar, más bien que a defender, esquemas de mejoramiento humano. [1]

Una posición comparable adoptan las neopositivistas en sociología, tales como Lundberg, que propone una física social y declara sentenciosamente: "Las ciencias sociales se ocupan de la conducta de esas configuraciones de electroprotones llamadas grupos sociales, principalmente grupos humanos." [2] Lundberg es partidario de que los sociólogos analicen sus datos en términos de las técnicas simbólicas de la matemática y se burla de lo que llama irónicamente un tipo de análisis "mentalista". El resultado es que Lundberg ha prestado más atención a la cuantificación que al pensamiento y a la acción. Incluso llegaría a convertir en una cifra a los investigadores sociales, puesto que sugiere que deben ser "no morales" y estar dispuestos a prestar sus servicios a cualquier régimen político que esté en el poder: "Los servicios de los *verdaderos* investigadores sociales serían tan indispensables a los fascistas como a los comunistas y demócratas, como lo son los servicios de los físicos y los médicos." [3] De este modo convertiría a los hombres de ciencia en instrumentos pasivos de los grupos de intereses en lugar de ser forjadores activos de las normas sociales. El mismo resultado se obtuvo con el método convencionalista, tan reiterado en los círculos sociológicos, de pretender que el sociólogo debe abjurar los juicios de valor. Semejante procedimiento, de ser aceptado conscientemente, convertiría al sociólogo en un tamiz pasivo por el que pasarían los datos, en lugar de ser el integrador interpretativo y el reformulador creador del conocimiento sobre el que puede basarse la acción.

Combinando el concepto de los niveles integrativos con el reconocimiento del poder dinámico del agente individual, el materialismo histórico ha evitado las trampas de la sociología mecanicista. Los alegatos en contrario ponen de manifiesto una ignorancia

[1] George P. Murdock: *Studies in the Science of Society,* New Haven, 1937, págs. XVIII y XIX.

[2] George A. Lundberg: *Foundations of Sociology,* Nueva York, 1939, pág. 204.

[3] G. A. Lundberg: *Can Science Save Us?,* Nueva York, 1947, pág. 48.

de la literatura marxista así como una incapacidad para comprender el significado teórico del papel activista que desempeñan los partidos marxistas en la realización de la historia reciente. Un ejemplo de esa deformación se encuentra en las palabras de Goldenweiser: "Para ellos [los marxistas], la cultura es objetiva, social, histórica, acumulativa, dinámica, determinista. Uncen a la cultura al carro de la historia. El individuo es fugaz, pasivo, epifenoménico, sin importancia desde el punto de vista causal." [1] Esta acusación no puede conciliarse con la famosa predicción de Engels de que cuando la historia quede sometida al dominio de los hombres de modo que éstos "moldeen su propia historia", el hecho señalará "un salto de la humanidad, desde el dominio de la necesidad hasta el de la libertad".[2] Asimismo es ajena a la tan citada máxima de Marx "los filósofos han *interpretado* el mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de *transformarlo*".[3]

El reconocimiento de la realidad de la cultura como un nivel distintivo de fenómenos que requieren la investigación científica no es sino el primer paso para el materialista histórico. La cultura es un concepto demasiado nebuloso y heterogéneo para que pueda servir como instrumento de investigación completamente adecuado. Lo que se necesita es sopesar la importancia relativa de sus elementos integrantes y comprender las interrelaciones entre los mismos. Durante mucho tiempo los sociólogos y los antropólogos se mostraron indiferentes a las investigaciones realizadas siguiendo esas trayectorias. Era poco lo que podía progresarse mientras los antropólogos sostuvieran que los inventos eran el producto de la combinación fortuita del incentivo y la creatividad individuales, las oportunidades geográficas favorables y la pura casualidad. Como los inventos y su difusión se consideraban imprevisibles, se interpretaban las culturas a modo de simples montajes de los "rasgos culturales" y se concedía escasa importancia a las relaciones causales que los unían.

Los funcionalistas, por el contrario, han afirmado que las culturas son configuraciones plenamente integradas y dotadas de propia consistencia, y que pueden determinarse las funciones de sus diversas partes mediante el análisis directo sin recurrir a la historia

[1] Alexander A. Goldenweiser: *History, Psychology and Culture,* Nueva York, 1933, págs. 61-62.

[2] Friedrich Engels: *Her Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring),* Nueva York, 1939, págs. 309-310.

[3] Karl Marx: "Tesis sobre Feuerbach", 1885, *Selected Works,* 1, 473.

de una cultura o de sus partes. Por consiguiente, sus estudios han sido simplemente de corte transversal y han carecido de perspectivas históricas que iluminen la causación. En consonancia con su hipótesis de la integración cultural, han sostenido que todos los aspectos de una cultura tienen valor para ella y son, por ende, justificables. No se hace el menor esfuerzo por concebir la posibilidad de otros modos más efectivos de satisfacer las necesidades psicológicas y culturales prevalecientes. Se tiene un ejemplo de esta actitud en el argumento de Malinowski:

> La substancia de toda religión se halla así profundamente arraigada en la vida humana y brota de las necesidades de la vida. En otras palabras, la religión desempeña una función cultural definida en toda sociedad humana. Esto no es un lugar común: contiene una refutación científica de los repetidos ataques lanzados contra la religión por los racionalistas menos ilustrados.[1]

De análoga manera, los funcionalistas han dejado de apreciar por regla general lo que es estratégico o esencial en el funcionamiento de toda cultura y lo que es incidental o periférico. Por ejemplo, Radcliffe-Brown ha dado la impresión de que la interrelación de los sistemas de los clanes y de parentesco con otros rasgos de organización social tiene más importancia para la comprensión del funcionamiento de una cultura que las actividades encaminadas a la recogida de alimentos, a la agricultura o al pastoreo. En análoga confusión incurren los proponentes sociológicos de la causación múltiple, que convierten en un fetiche la complejidad y eluden la responsabilidad de desentrañar las interrelaciones causales. Por ejemplo, Gunnar Myrdal declara melosamente: "En un sistema interdependiente de causación dinámica no puede haber ninguna "causa primaria", sino que todo es causa de todo lo demás." [2]

Los materialistas históricos, en cambio, han adoptado una posición decisiva en favor de que se tenga en cuenta la importancia de los diferentes aspectos de las culturas. Uno de los pasajes más relevantes de la literatura marxista sobre esta cuestión es el comentario de Engels en 1890: "Nosotros hacemos nuestra propia historia, pero ante todo bajo presuposiciones y condiciones definidas. Entre ellas, las económicas son, en fin de cuentas, las decisivas." Engels dijo esto en una carta en la que refutaba enérgicamente a los deterministas económicos, manifestando:

> Por lo tanto, si alguien retuerce esto para convertirlo en la afirmación de que el elemento económico es el único factor determinante, lo transforma en

[1] B. Malinowski: *The Foundations of Faith and Morals,* Londres, 1936, pág. 59.

[2] Gunnar Myrdal y otros: *An American Dilemma,* Nueva York, 1944, pág. 78.

una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura —las formas políticas de la lucha de clases y sus consecuencias, las constituciones establecidas por la clase victoriosa después de una batalla triunfante, etc., las formas jurídicas y hasta los reflejos de todas estas luchas en los cerebros de los combatientes: las teorías políticas, jurídicas y filosóficas, las ideas religiosas y su ulterior desarrollo en sistemas dogmáticos— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y, en muchos casos, preponderan al determinarse su *forma*. Existe una inacabable interacción de todos estos elementos, en los cuales, entre toda su interminable *hueste* de accidentes (es decir, de cosas y acontecimientos cuya conexión interna es tan remota o tan imposible de probar que la consideramos ausente y podemos desdeñarla), el movimiento económico acaba por afirmarse como necesario.[1]

Se ha discutido mucho respecto a si Engels tenía razón al considerar el factor económico como la variable decisiva de la cultura, aunque sin negar el papel causativo de otros aspectos de la cultura en el proceso de transformación. Parte de la discusión procede de una falta de interpretación del sentido de la palabra "económico". Del contexto de la carta citada y de otras formulaciones consistentes de Marx y Engels se deduce con claridad que el término no se usa en el sentido de motivaciones económicas o de los "instintos adquisitivos" de un individuo, de un hombre económico postulado. Su análisis se hace en términos de las interrelaciones de los aspectos de la cultura y sólo secundariamente en términos de las formas derivadas de conducta individual. El factor económico se refiere a los modos de producción gracias a los cuales la gente adquiere sus medios de subsistencia, y lo que afirma el materialismo histórico es que las otras formas de relaciones sociales y normas culturales dependen básicamente de tales actividades económicas. Así se afirma taxativamente en un pasaje escrito por Engels en 1878:

La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y con ella el intercambio de sus productos, es la base de todo orden social; de que en toda sociedad que ha aparecido en la historia la distribución de sus productos, y con ella, la división de la sociedad en clases y estamentos, se hallan determinadas por lo que se produce, cómo se produce y cómo es cambiado el producto. De acuerdo con esta concepción, las causas últimas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas han de buscarse, no en la mente de los hombres, en su creciente percepción de las verdades y de la justicia eternas, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y cambio: han de buscarse, no en la *filosofía*, sino en la economía de la época respectiva.[2]

---

[1] Carta a J. Bloch, Londres, 21 de septiembre de 1890, en Carl Marx y Friedrich Engels: *Correspondence, 1846-1895*, Nueva York, 1934, pág. 475.
[2] F. Engels: *Her Eugen Dühring's Revolution in Science*, pág. 300.

Las pruebas de que se dispone dan validez a este principio en cuanto a las sociedades primitivas. Los estudios comparados de la cultura evidencian el hecho de que las formas de relaciones sociales, las instituciones y prácticas religiosas y políticas, las artes y las técnicas tienden claramente a guardar estrecha correlación con los tipos de vida económica de los pueblos primitivos. Se ha descubierto que el factor decisivo que determina el carácter y el ritmo de desarrollo de las culturas es la presencia o ausencia de excedentes, y éstos dependen del modo de producción.

Las características del modo de producción afectan a la densidad de la población, al tamaño de la comunidad, a la organización social, a la división del trabajo, al grado de especialización y a las relaciones de categorías y clases. Las correlaciones que se muestran en el cuadro incluído en este artículo [1] entre los cambios de población y otras relaciones culturales y las transformaciones operadas en la cantidad de excedentes derivados de la producción de alimentos, son demasiado consistentes para ser accidentales y proporcionan una prueba notable de la validez de la tesis marxista de que el factor económico es la variable decisiva. En el mencionado cuadro se verá que cuando las economías primitivas son más avanzadas, la población es más densa, las comunidades rurales más grandes, la organización social sufre modificaciones en su estructura, aumenta la especialización, los productos se distribuyen de manera más desigual, la propiedad de los recursos estratégicos pasa de la comunidad a manos privadas, y se desarrollan las desigualdades en la posesión de la riqueza.

El principio de que el modo de producción es en fin de cuentas el factor determinante resulta corroborado si se consideran las condiciones sociales básicas requeridas para el desarrollo de las artes y oficios y para la elaboración de las formas de organización social. En las economías simples que se dedican a recoger alimentos, se requiere la actividad de cada uno de los miembros de la pequeña comunidad para la tarea común de adquirir los alimentos suficientes para la supervivencia. No hay oportunidad para el cultivo de aptitudes especiales, porque las energías de todos se concentran en el mantenimiento de la vida. Sólo cuando se dispone de excedentes de alimentos puede permitirse a algunas personas que desarrollen las técnicas más complicadas de las artes y los oficios. De

[1] Basadas en los datos ofrecidos por Melville Jacobs y Bernhardt Stern en *Outlines of Anthropology*, Nueva York, 1947, págs. 125-134. Debo expresar mi agradecimiento a Melville Jacobs por la ayuda que me prestó para formular estas correlaciones.

análoga manera, las reuniones sociales y los ceremoniales religiosos sólo pueden florecer con el ocio. De aquí que la complejidad de la organización social y de las actividades culturales esté positivamente correlacionada con el aumento de los excedentes derivados de las actividades económicas. Los rituales asociados con la transferencia pública de la propiedad, que implica futuras obligaciones del que la recibe —v.g., los casamientos africanos, el cambio de presentes entre los indios del Noroeste de América y el *Kula Ring* de los *Trobriands*— dependen de la presencia de excedentes de bienes.

El modo de producción determina también en gran medida el tipo de los descubrimientos e inventos hechos por una sociedad. La concentración de la atención sobre una tarea económica específica conduce a nuevos progresos en ese terreno, aunque no determina la forma específica o concreta de esos progresos. Por ejemplo, el esquimal ha ideado sus embarcaciones y sus armas porque ha concentrado su vida en la tarea de procurarse mamíferos marinos para su alimentación y para calentarse. De análoga manera, los pueblos ganaderos y agricultores han hecho sus inventos técnicos en aquellos terrenos en que han concentrado sus energías a través de sus actividades económicas. El conocimiento que ha adquirido el hombre de los hábitos de los animales y de los usos de las plantas se ha derivado preponderantemente del interés que le ofrecían como fuentes de alimentos. Se han observado y registrado los movimientos regulares del sol y de la luna y se han ideado sistemas de calendarios debido a la importancia que tenían para las ocupaciones propias de cada estación del año. Las medidas del espacio y del tiempo se han perfeccionado al extenderse su uso en las ocupaciones técnicas y en la regulación de las actividades cotidianas. Las ceremonias religiosas reflejan también el contexto de la economía en que funcionan: por ejemplo, los pueblos que se dedican a la pesca del salmón tienen ceremonias consagradas al primer salmón pescado, y los pueblos agrícolas tienen ritos consagrados a la fertilidad y festivales de las cosechas.

El carácter de la economía determina, además, si un pueblo es migratorio o tiene una residencia estable, y esto, a su vez, ejerce una influencia importante sobre todos los aspectos de la cultura. En el caso de los pueblos dedicados simplemente a la recogida de alimentos, la vida nómada necesaria para seguir la caza o visitar los lugares en que pueden recogerse las raíces según las estaciones, hace imposible la construcción de viviendas permanentes y excluye la propiedad, excepto en grado muy limitado. Por el contrario, la residencia estable de los pueblos agrícolas proporcio-

CORRELACION DE LOS MODOS DE PRODUCCION CON OTROS ASPECTOS DE LA CULTURA

	Economías simples colectoras de alimentos *(Sociedades cazadoras y pescadoras sin excedentes intercambiables)*	Economías avanzadas colectoras de alimentos *(Sociedades cazadoras y pescadoras con pequeños execedentes intercambiables)*	Economías agrícolas simples *(Sociedades primitivas sin pastoralismo, con pequeños excedentes)*	Economías agrícolas avanzadas *(Sociedades con o sin pastoralismo que tenían grandes excedentes)*
Densidad de población.	Escasa (excepto en California).	Muchas veces más densa que en las economías simples colectoras de alimentos.	Casi la misma que la de las economías simples colectoras de alimentos.	Más densa en su mayor parte.
Comunidades.	Bandas de 40-80. Conjuntos mayores de breve duración temporal.	Comunidad rural de 40-50. Aldeas de mercaderes hasta de 1,500 a 2,000.	Aldeas de veintenas o centenares de personas. Rara vez hasta de 2,000.	Aldeas, villas y ciudades de muchos miles de personas.
Método de obtención del suministro estratégico de alimentos.	Bandas de trabajadores de ambos sexos dirigidas democráticamente. Desplazamiento temporal de toda la comunidad en busca de abastecimientos.	Partidas de trabajo reclutadas, organizadas y dirigidas por hombres o mujeres que podían controlar también la producción incidental o individualista. Sostenimiento de la aldea todo el año, con emig. sólo parcial de la pob.	Trabajo por hortelanos individuales. A veces trabajo colectivo en la siega y otras faenas agrícolas. Organización dedocrática de grupos para la caza y pesca.	Trabajo ejecutado por individuos o esclavos de jefes o monarcas. Producción para la venta por especialistas o aldeas especializadas.
Especializaciones.	División sexual del trabajo simple, y ninguna otra.	Alguna especialización, además de la división sexual del trabajo. Tallistas, tejedores, construc. de canoas. Comienzos de la espec. de aldeas y distritos.	El ocio dejó libres a muchos individuos para el trabajo especializado o el artesanado en alfarería, cestería, tejidos, tallas y actos ceremoniales.	Aumento de la especialización.
Distribución de productos.	Reparto potencial económicamente de los productos estratégicos.	Desigual distribución de los productos de los grupos de trabajo. Los hereditariamente ricos recibían mejores y más productos.	El productor individual conserva los productos, compartidos sólo en tiempo de necesidad colectiva.	Desigual. Los dueños de tierras, rebaños y esclavos eran los que más recibían. Imposición de tributos.
Manejo del excedente de productos.	No hay excedentes económicamente importantes, ni moneda, comercio o mercados. El intercambio circunscrito a presentes.	Venta de algunos productos. Empleo de conchas como moneda en el comercio.	Excedentes económicamente importantes se truecan o regalan de una comunidad a otra. La verdadera moneda está ausente o empieza a usarse. No hay verdaderos mercados.	Mercancías vendidas en las ciudades de mercado. La moneda facilita el comercio.
Recursos estratégicos.	Propiedad de toda la banda o comunidad, no de individuos o linajes. Generalmente podían ser usados por cualquier miembro de la comunidad	Algunos parajes de pesca y caza poseídos por jefes de familia enriquecidos por la herencia. Sólo se usaban con permiso del propietario.	Poseídos por la comunidad. La tierra cultivada es asignada por largos plazos a linajes o individuos, de los que tendía a emerger la propiedad privada.	Las tierras agrícolas, los rebaños, los vasallos y los esclavos eran de la propiedad privada de la nobleza y las clases altas acomodadas.
Propiedad de la riqueza.	No hay desigualdades importantes. Grandes diferencias de secundaria importancia social en la propiedad de efectos personales.	Diferencias hereditarias de clase basadas en las desigualdades de propiedad de los recursos productivos. Los nobles reciben tributos de parientes, otros miembros de la tribu y aldeanos. Incursiones de rapiña para enriquecerse.	Como no hay desigualdades económicamente importantes en la propiedad, no hay desigualdades notables de posición social. Posesión de efectos personales. No hay ningún jefe hereditario ni tributación.	Las desigualdades en la propiedad condujeron al desarrollo de clases y castas. Los gobernantes ricos aumentaron su riqueza con impuestos, tributos y multas y sosteniendo guerras.

na una oportunidad favorable para la acumulación de recursos de propiedad y sienta las bases para una lucha menos feroz por la supervivencia. Mientras que el movimiento temporal de los pueblos colectores de alimentos milita contra la formación de grandes unidades sociales bien organizadas, las condiciones son favorables para el desarrollo de la complejidad social y política en una comunidad agrícola que ocupa un territorio relativamente pequeño. Las reducidas dimensiones de las comunidades simples dedicadas a recoger alimentos limitan la maduración de la cultura, pues, como resultado, hay menos contactos sociales y menos interestímulos de las personas que en las comunidades agrícolas más grandes. La escasez de la base tecnológica y el margen de seguridad relativamente pequeño que permite pocos riesgos, la conformidad requerida dentro de grupos estrechamente relacionados; la ausencia de toda división del trabajo que no sea la establecida por las diferencias de sexo, lo que disminuye la posibilidad de la experimentación y especialización, y el aislamiento que limita los horizontes y las experiencias y permite pocas colisiones con nuevos conceptos de fuera son factores que aminoran el ritmo de transformación en las comunidades colectoras de alimentos en comparación con las sociedades agrícolas más avanzadas.

Las modificaciones operadas en el modo de producción que conducen a la creación de excedentes de propiedad influyen en la división del trabajo entre los sexos y acarrean notables cambios en las relaciones de poder y categoría entre los sexos dentro de la sociedad y de la familia. En las sociedades colectoras de alimentos, debido a que la maternidad y la crianza de los niños impiden a las mujeres participar en la caza de animales, aquéllas suelen ejecutar las tareas más hereditarias. Mientras que los hombres se ocupan generalmente de la caza de animales grandes y veloces, las mujeres recogen frutas, raíces y otros alimentos situados en las proximidades de los campamentos. Aunque prevalece una igualdad aproximada entre los sexos, estas sociedades tienden a ser superficialmente patriarcales, a causa del relativo atraso de las mujeres en cuanto a conocimientos y aptitudes en comparación con los de los hombres, lo que determina una menor importancia económica de las mujeres. La elaboración de la autoridad de la madre es característica especial de los pueblos agrícolas, puesto que el aprovechamiento de las plantas fué producto del trabajo de las mujeres, resultado de sus actividades en la recolección de alimentos. Como consecuencia del desarrollo de la agricultura realizado por las mujeres, éstas adquirieron mayor poder económico y por tan-

to mayor importancia social y a esta circunstancia se debe que muchos pueblos agrícolas, aunque no todos, sean matrilineales. La domesticación de los animales, en cambio, fué realizada por los hombres, como una extensión de sus actividades cazadoras. Al combinarse este factor con la agricultura mediante el uso del arado tirado por animales y en algunas áreas, por medio del desarrollo del pastoralismo, pudo contarse con excedentes cada vez mayores. Entonces, las mujeres empezaron a perder importancia económica en relación con los hombres y adquirió preponderancia la descendencia patrilineal.[1]

Los hallazgos de V. Gordon Childe sobre lo que llama la Segunda Revolución o Revolución Urbana de Europa[2] ponen de manifiesto las correlaciones entre los cambios económicos y los de otros aspectos de la cultura. Gordon Childe señala que el hacha de bronce presupone una estructura económica y social compleja, pues "la fundición del bronce es un proceso demasiado difícil para ser llevado a cabo por hombres o mujeres en los intervalos del cultivo o recolección de los alimentos o del cuidado de los niños". Por otra parte, como el cobre y el estaño, partes integrantes del bronce, son raros y pocas veces se encuentran juntos, es necesario importarlos, lo que sólo es posible cuando se han establecido las comunicaciones y el comercio y se cuenta con algún producto local sobrante que pueda trocarse por los metales. En el Cercano Oriente, la llamada Edad del Bronce se caracteriza por ciudades populosas en la que gran número de artesanos especializados, mercaderes, trabajadores del transporte y también funcionarios, soldados y sacerdotes son sostenidos por el excedente de artículos alimenticios que producen los cultivadores, los guardadores de rebaños y los cazadores. Una proporción substancial de la comunidad es substraída de la tarea primaria de conseguir alimentos para dedicarse a la manufactura de herramientas, el transporte, el comercio y la administración. El paso de la producción de alimentos suficientes para la comunidad a una economía basada, además, en la manufactura especializada y en el comercio con el exterior, promovió un notable incremento en la densidad de la población. La organización social se hizo cada vez más compleja, y aumentó el número de esclavos. La vida sedentaria facilitó el mejoramiento

[1] Esta cuestión se examina con detalle en el artículo de Bernhard J. Stern, "Tesis de Engels sobre la familia", *Science and Society*, vol. 12, 1948, págs. 42-64.

[2] Este autor designa, "Revolución Neolítica" la domesticación de las plantas y los animales en Europa. V. Gordon Childe: *Man Makes Himself* (Londres, 1936), págs. 9, 40-41.

de la vivienda y preparó el camino para la arquitectura de ladrillo y piedra y el invento del arco en las construcciones. La irrigación artificial, mediante el uso de canales y zanjas, el barco de vela, los vehículos con ruedas, el cultivo de huertos y la producción y el empleo del cobre —innovaciones importantes de este período— implicaban la aplicación de la ciencia a la producción y estimularon a su vez el desarrollo de las ciencias abstractas. Con el desarrollo de la escritura, la organización social se complicó todavía más, por el hecho de que la sociedad se dividió en una clase laboriosa y otra administrativa. Las personas que practicaban las artes y los oficios y a quienes se debía el excedente que había hecho posible la civilización urbana, formaron gradualmente las capas inferiores de la sociedad. En la división de clases de la sociedad urbana, los escribas pertenecían a las clases superiores, en contraste con los artesanos y los agricultores. El escriba, como auxiliar del administrador, miraba con desprecio el trabajo manual, y a medida que el herrero, el alfarero y el campesino iban descendiendo en la escala social, sus conocimientos no escritos se veían también menospreciados. Sólo se estimaba lo que estaba escrito, con el resultado de que se produjera una separación entre las ciencias teóricas y las prácticas que durante mucho tiempo ejerció efectos nocivos sobre el desarrollo de las ciencias y la sociedad. [1]

Los estudios sociológicos sobre la historia de la ciencia en los períodos posteriores han demostrado que el desarrollo de la ciencia se halla controlado y dirigido por su medio económico. Bastarán algunos ejemplos para indicar el carácter de estos descubrimientos. Farrington ha señalado la relación que existe entre la filosofía griega y los cambios socio-económicos:

> La filosofía milesiana... surgió en el curso de un gran auge del progreso económico y político, y su carácter esencial, como demostraré, consistía en que aplicaba ideas derivadas de las técnicas de producción a la interpretación de los fenómenos del universo... Si la primitiva filosofía griega se interesaba por el proceso de cambio, no era simplemente porque la naturaleza fuera tan mudable (lo que siempre ha sido cierto), sino porque el hombre mismo no había sido hasta entonces un agente de transformación tan activo e independiente. Los hombres que construyeron las ciudades de Jonia eran un nuevo tipo de hombres, que habían logrado una destacada ampliación del dominio humano sobre la naturaleza.[2]

De análoga manera, la influyente obra anatómica de Vesalius fué un producto característico de una era que combinaba la acti-

[1] *Ibíd.*, págs. 211-213; Benjamín Farrington: *Head and Hand in Ancient Greece* (Londres, 1947), págs. 28-54.

[2] Farrington, *op. cit.*, págs. 20-21.

vidad intelectual humanística con el nuevo arte naturalista del Renacimiento, fomentado por una autocracia benévola de los príncipes mercaderes.[1] El auge que recibió la ciencia experimental en la Inglaterra del siglo XVII fué inspirada en gran parte por las nuevas necesidades de la emprendedora clase media, en lo relativo a medios de transporte y comunicaciones más adecuados, especialmente en la navegación. El interés predominante en la mecánica de la bomba para las obras hidráulicas y el drenaje de las minas, llevó a Harvey a comparar el corazón con una bomba y a explicar la circulación de la sangre en términos de su funcionamiento.[2]

El hecho de que realcemos así la evidencia de que el factor económico influye en el desarrollo histórico, no quiere decir que subestimemos la desigualdad de desarrollo de los diferentes aspectos de la cultura, debido a la cual no existe una correspondencia completa entre las instituciones políticas, religiosas y otras que forman la superestructura en los diferentes niveles económicos. Cada institución social tiene su propio desarrollo histórico interno que desempeña un papel importante en la determinación de sus funciones. Las normas de conducta son tenaces, y las formas de las relaciones sociales y las ideas nacidas de las necesidades de una economía tienden a persistir aunque tengan poca significación funcional en el marco de la nueva economía. Cuando se producen transformaciones económicas, los reajustes de otros aspectos de la cultura no son en modo alguno automáticos y para que se realicen se requiere considerable tiempo, lo que da por resultado que haya rémoras, incongruencias y contradicciones culturales. Como la sociedad está en continuo fluir, nunca se alcanza el verdadero equilibrio dentro de la estructura social. Lo que puede observarse, sin embargo, es una tendencia hacia la integración, un esfuerzo hacia la consistencia. Una cultura no es nunca un simple montaje de jirones y retazos, ni un conglomerado de elementos o complejos culturales. La tendencia psicológica de los individuos a integrar en un todo consistente sus diversas actitudes, creencias, ideas y acciones sienta las bases de la integración cultural. Lo

[1] Charles J. Singer. *Evolution of Anatomy* (Londres, 1925), págs. 11, 117-119.

[2] H. T. Pledge: *Science Since 1500* (Nueva York, 1947), pág. 29; Robert K. Merton: "La ciencia y la economía de la Inglaterra del siglo XVII". *Science and Society*, 3, 3-27, 1939; B. Hessen: "Las raíces sociales y económicas de los principios de Newton", *Science at the Crossroads*, Londres, 1931. Véase también Bernhard J. Stern: *Society and Medical Progress*, Princeton, 1941.

mismo puede decirse de la presión social que ejercen los grupos para imponer la conformidad a sus miembros. Pero así como son pocos los individuos que alcanzan la integración completa y pocos los grupos que logran una conformidad total, así también las culturas aparecen integradas de manera incompleta debido a la disparidad que se advierte en cuanto al origen y desarrollo de sus diferentes partes. Este hecho es el que vicia no sólo la obra de los funcionalistas, sino también los recientes esfuerzos de quienes tratan de esclarecer el "carácter nacional". En tales esfuerzos se postula una integración cultural y psicológica no corroborada por las pruebas de que se dispone, y se oscurecen las incongruencias y variantes ocasionadas por los ajustes diferenciales de otros aspectos de la cultura a las transformaciones socio-económicas.

LESLIE A. WHITE [1]

LA TEORIA ETNOLOGICA

Hemos tenido dos tipos principales de interpretación de la cultura así como de los fenómenos físicos y biológicos. En uno de ellos, se explican los acontecimientos recurriendo a una mente, espíritu o idea que mueve las cosas del mundo de los sentidos. En el otro, se supone que las cosas del mundo de los sentidos tienen propiedades por sí mismas y que se conducen de acuerdo con ellas. El primer punto de vista ha sido llamado espiritualista, idealista o vitalista; el segundo, mecanicista o materialista.

Antes de que apareciera la antropología como ciencia, los fenómenos culturales se explicaban en Occidente teológicamente, lo mismo que en las mitologías de los pueblos primitivos: eran obra de los espíritus, buenos y malos. Después de la aparición de la antropología, han seguido usándose las interpretaciones idealistas y hasta espiritualistas de la cultura; pero se ha introducido la interpretación materialista, que ha ido ganando terreno, aunque no sin vencer considerable oposición.

Las concepciones teológicas cristianas impregnan una de las escuelas de etnología contemporánea, o sea la llamada *Kulturcreis*, o Escuela Histórica de la Cultura. Aunque fundada por seglares —Graebner, Foy, Ankermann—, la han hecho suya algunos sacerdotes católicos, bajo la dirección del padre Wilhelm Schmidt.[2]

[1] Leslie A. White, doctorado en filosofía en la Universidad de Chicago, en 1927, es profesor de antropología y presidente del Departamento de Antropología de la Universidad de Michigan. Ha dado lecciones en las universidades de Buffalo, Chicago, Yenching (Peiping) y Yale, y ha desempeñado el cargo de director de Antropología del Museo de Ciencias de Buffalo. Ha publicado numerosos estudios y artículos sobre las materias en las que ha concentrado su interés: la teoría etnológica y la etnología de los pueblos indios. *(N. del editor.)*

[2] Wilhelm Shmidt: *The Culture Historical Method of Ethnology*, Nueva York, 1939. Esta obra constituye la mejor exposición del punto de vista teórico de esta escuela.

Por ello no puede sorprender que en las obras de este grupo se encuentren concepciones tradicionales de la teología cristiana. Así, los discípulos norteamericanos del padre Schmidt, como Sylvester A. Sieber y Franz H. Mueller, al ocuparse de la economía en *The Social Life of Primitive Man,*[1] emplean el concepto del "pecado original" (pág. 73). La "escasez de alimentos —dicen— debe considerarse como un castigo por el pecado" (pág. 74). Una "base espiritual y religiosa fundamental", profundamente arraigada en la "conciencia moral" de los pigmeos les da "fuerza vital necesaria para mantener un ideal monógamo de vida" (pág. 33). Reconocen que los factores económicos condicionan la vida social, pero insisten en que estos factores no la dominan: como el hombre es "un ser dotado de libre albedrío" y tiene "un alma espiritual, no permite que los principios materiales por sí solos determinen la totalidad de sus pensamientos y actos" (pág. 120). Se oponen al evolucionismo porque es determinista y niega el libre albedrío y porque ha sido identificado "con el grosero materialista de Marx" (pág. 119). El padre Schmidt, en su libro ya citado, arguye que el "método de las ciencias naturales", que él identifica con el materialismo, constituye un "falso camino" para la etnología (págs. 4-5).

Fuera del sacerdocio, el doctor David Bidney ha emprendido recientemente la tarea de introducir a Dios y al libre albedrío en la teoría etnológica: "El hombre, bajo Dios, controla su propio destino cultural y es libre de elegir y realizar los fines que quiere alcanzar.[2]

Podemos consignar otras expresiones de la doctrina del libre albedrío en la literatura antropológica reciente. John R. Swanton asegura que "todo lo que se necesita" para terminar con las guerras "es la voluntad de hacerlo".[3] Margaret Mead cree que "el hombre debe tomar democráticamente el control de su propio destino y construirse un mundo adecuado para vivir en él." [4] Ralph Linton opina que "ninguno de nuestros problemas actuales carece de solución si la gente concentra la atención en resolverlos, y la tarea del educador consiste en crear la voluntad y la capaci-

[1] Publicado con licencia del arzobispado en Saint Louis, 1941.

[2] "El concepto de la crisis cultural", *American Anthropologist,* vol. XLVIII, 1946, págs. 534-552, especialmente 541.

[3] *Are Wars Inevitable?* (Estudios de la Institución Smithsoniana sobre las causas de la guerra, Nº 12, Wáshington, 1943), pág. 33.

[4] Introducción a la obra de R. M. Brickner: *Is Germany Incurable?,* Filadelfia, 1943, pág. 13. El libro de Mead, *And Keep Your Powder Dry* (Nueva York, 1942), está saturado de la filosofía del libre albedrío.

dad de hacerlo... Si el educador puede establecer en sus discípulos un sistema de valores determinados, puede controlar el futuro de su sociedad, no en los detalles sino en términos generales." [1] Y la filosofía del libre albedrío está implícita en una resolución formulada por M. F. Ashley Montagu y Margaret Mead y aprobada por la Asociación Antropológica Norteamericana en su asamblea anual del 28 de diciembre de 1945, en la que se recomendaba a la asociación que se ocupara de los "inventos sociales adecuados para prevenirse contra los peligros" inherentes al uso de las bombas atómicas.[2]

Pasamos ahora a ocuparnos de otro tipo de modo de pensar no materialista que puede llamarse metafísico en el sentido comtiano. Consiste en invocar "principios" como agentes causales en la explicación de los fenómenos culturales. Así, M. J. Herskovits dice que "la democracia esencial de la vida de los indios de las llanuras" fué la que "inhibió el desarrollo de clases económicamente privilegiadas".[3] R. H. Lowie, al examinar la organización social de los polinesios, observa que "debido al separatismo de los nativos, ninguna gran población quedó sometida antiguamente a un cabecilla común".[4] Franz Boas explica la solidaridad de grupo citando "la voluntad de los miembros" como "la fuerza unificadora".[5] También afirma que la "homología de las señales distintivas de las divisiones sociales de una tribu constituye una prueba de que se deben a una tendencia clasificatoria".[6] A. R. Radcliffe-Brown explica instituciones tales como el levirato (en las que un hombre suele casarse con la viuda de su hermano) como el "resultado de la acción de un principio sociológico".[7]

Explicar los fenómenos culturales en términos de "democracia esencial" o "aristocracia", "voluntades" como "fuerzas unifi-

[1] "Contribuciones potenciales de la antropología cultural a la educación del maestro", en Linton, Fisher y Ryan: *Culture and Personality* (Consejo Norteamericano de Educación, Wáshington, 1941), págs. 9, 16.

[2] La carta de Ashley Montagu (publicada en *Science,* vol. CIII, pág. 570, 3 de mayo de 1946), pone de manifiesto que esa resolución fué ofrecida como un antídoto al trabajo del autor de este artículo "La energía atómica: Apreciaciones antropológicas".

[3] *The Economic Life of Primitive Peoples,* Nueva York, 1940, pág. 393.

[4] *Introduction to Cultural Anthropology,* Nueva York, 1940, pág. 293. En una obra anterior *(Primitive Society,* Nueva York, 1920, pág. 364), atribuye la falta de cooperación y la incapacidad para imponer decisiones en Samoa a "la ausencia de un sentido del gobierno centralizado".

[5] *Race and Democratic Society,* Nueva York, 1945, pág. 114.

[6] *Race, Language and Culture,* Nueva York, 1940, pág. 323.

[7] "La organización social de las tribus australianas", *Oceanía,* vol. 1, Nº 4. 1931, pág. 429.

cadoras", la "acción de principios", "tendencias", etc., equivale, por supuesto, a no dar ninguna explicación. Esto es metafísica estéril o palabrería huera, o ambas cosas.

En la teoría etnológica norteamericana no son poco frecuentes las interpretaciones idealistas de la guerra. Como principio general, Franz Boas declaró que "una enseñanza más profunda de la historia" trataría de "dilucidar las ideas dominantes que han determinado las acciones de los estados, las iglesias y los pueblos".[1] Ruth Benedict afirmó que la segunda Guerra Mundial fué "una guerra entre dos ideologías acerca de la forma de organizar las sociedades humanas".[2] Herskovits nos dice que "los antropólogos, acaso mejor que los especializados en cualquier otra disciplina científica, tenían motivos para comprender el carácter de la guerra que se estaba librando [la segunda Guerra Mundial]: una guerra de ideologías."[3] Para B. W. Aginsky, la Segunda Guerra Mundial fué una guerra de filosofías sociales. Esto es lo que acarreó la guerra".[4] Boas, al explicar la guerra en general, dice que "no es una causa racional la que forma los grupos opuestos, sino solamente el valor emotivo de una idea".[5] Asimismo, atribuye los conflictos entre grupos raciales a una "tendencia de la mente humana".[6]

El concepto central y básico de la antropología cultural es, desde luego, el concepto de *cultura.* Cultura es el nombre dado a una organización de objetos (herramientas, utensilios, etc., de actos (normas de conducta, costumbres, códigos, instituciones, etc.), de ideas (creencias, conocimientos, etc.) y de sentimientos (actitudes tales como la aversión a comer carne de cerdo, el "horror al incesto", la antipatía por la madre política, etc.), que dependen del uso de símbolos.[7] Como tal, se circunscribe a la especie hu-

[1] *Race and Democratic Society,* pág. 198.

[2] "La libertad primitiva", *Atlantic Monthly,* vol. CLXIX, junio, 1942, págs. 756-763.

[3] "La antropología y los problemas del ajuste humano", *Scientific Monthly,* vol. LXI, noviembre 1945, págs. 389-392, especialmente 390. En "Sobre los valores en la cultura", *Ibid.,* vol. LIV, junio 1942, págs. 557-560, se expresa en términos análogos.

[4] "La ciencia social y la situación del mundo", *American Anthropologist,* vol. XLIV, 1942, págs. 521-525.

[5] *Race and Democratic Society,* pág. 101.

[6] *Ibid.,* pág. 77.

[7] Cf. Leslie A. White: "El símbolo: El origen y la base de la conducta humana", *Philosophy of Science,* vol. VII, 1940, págs. 451-463; "Sobre el uso de herramientas por los primates", *Journal of Comparative Psychology,* vol. XXXIV, 1942, págs. 369-374.

mana. La cultura es un mecanismo específico y concreto empleado por un organismo animal particular para ajustarse a su ambiente. Es el mecanismo que articula al hombre con la tierra y el cosmos. Por lo tanto, es algo que puede describirse en términos zoológicos, materiales y mecánicos. Sin embargo, basta dar un vistazo a la literatura para descubrir con cuanta frecuencia se concibe de distinta manera.

Hace algunas décadas, la cultura era algo muy real, tangible y observable para los antropólogos. Estos fueron a estudiar los pueblos preletrados, vieron y coleccionaron herramientas, indumentarias, objetos del ceremonial, utensilios y ornamentos; observaron a la gente *haciendo* cosas —moliendo semillas, practicando la circuncisión, enterrando varas sagradas, mascando betel—; contemplaron la expresión de sentimientos convencionales —la aversión por la leche, el respeto por el hermano de la madre, el miedo a los espectros—; descubrieron el conocimiento y las creencias de los pueblos. Todo esto era antes tan real y tangible para el etnólogo como para el propio nativo. Sin embargo en años recientes, por razones que no pretenderé analizar aquí, se ha convertido en una abstracción intangible e imperceptible y punto menos que irreal para muchos antropólogos.

Así, los antropólogos del imaginario banquete de Kluckhohn y Kelly [1] afirman continuamente que la cultura es una abstracción. Más aún, es invisible. "Se puede ver a los individuos que estructuran una sociedad —dicen—, mientras que nunca puede verse la *cultura.*" También es una abstracción la cultura para Robert Redfild,[2] Radcliffe-Brown,[3] M. J. Herskovits [4] y Ralph Linton.[5] Hasta A. L. Kroeber ha adoptado recientemente este punto de vista. [6]

Para Linton, la cultura "es algo que se encuentra completamente fuera del radio de acción de los fenómenos físicos. La forma, el contenido y hasta la existencia de las culturas sólo pueden deducirse de la conducta a la que dan origen... La cultura misma es intangible y no puede ser aprehendida directamente ni siquiera por los

[1] "El concepto de cultura", en *The Science of Man in the World Crisis,* editado por Ralph Linton, Nueva York, 1945, págs. 79, 80, 93, 96.

[2] *The Folk Culture of Yucatan,* Chicago, 1941, pág. 132.

[3] "Sobre la estructura social", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* vol. LXX, primera parte, 1940, págs. 10-11.

[4] "Los procesos del cambio cultural", en *The Science of Man in the World Crisis,* pág. 158.

[5] *The Study of Man,* pág. 464.

[6] *American Anthropoligist,* vol. XLIX, pág. 308, 1947.

individuos que en ella participan".[1] Herskovits[2] considera también que la cultura es intangible. La cultura, según la concepción de Linton, parece ser algo localizado en la mente que hace que los pueblos se conduzcan con sujeción a sus normas convencionales respectivas. Así, habla de "patrones culturales que regulan las actividades de los individuos" y de "patrones ideales que dirigen y regulan las interacciones sociales".[3] El padre Schmidt sostiene el mismo punto de vista. "La cultura —dice— es algo inmanente, algo completamente interno y como tal no se halla sujeto directamente a la observación externa... Por su naturaleza más profunda, la cultura consiste en la formación interna de la mente humana..." "La cultura propiamente dicha y más profunda es la formación del alma misma", que "engendra dentro de ella una fuerza vital que impulsa a la actualización externa..." "La cultura siempre y dondequiera, incluso en la llamada cultura material, no es otra cosa que una manifestación pasiva del espíritu... o una manifestación activa..."[4]

Vemos así, en el curso de la teoría etnológica, que la cultura fué en otro tiempo tangible y observable, se convirtió después en intangible e invisible y, por último, en una abstracción. Linton ha dado el paso que faltaba y ha puesto seriamente en duda la *realidad* de la cultura. Herskovits concede a los patrones culturales "la realidad de toda abstracción",[5] pero Linton duda de que la cultura exista realmente.[6] ¡Lo que antes era una clase concreta de fenómenos reales, observables y tangibles, el tema de una ciencia especial, casi ha sido privado ya de la existencia!

Pasamos ahora a ocuparnos de las interpretaciones materialistas de la cultura. Una de las mejores a la vez que una de las primeras exposiciones de este punto de vista puede encontrarse en la obra del antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan (1818-1881), especialmente en su libro *Ancient Society*.[7] Aquí

[1] *The Study of Man,* págs. 288-289.
[2] "Los procesos del cambio cultural", pág. 150.
[3] *The Sidudy of Man,* págs. 105, 152.
[4] *The Culture Historical Method of Ethnology,* págs. 138, 252-253, 141.
[5] "Los procesos del cambio cultural", pág. 158.
[6] *The Study of Man,* págs. 288, 363.
[7] Morgan tiene dos teorías del desarrollo cultural, expuestas ambas en *Ancient Society* (Nueva York, 1877. Una es materialista y tecnológica, y la otra idealista. En esta última, se explican las instituciones como expresiones de unos cuantos gérmenes de pensamiento implantados desde el principio en la mente humana. El crecimiento subsecuente de estas ideas produce el desarrollo de las instituciones (V. págs. VI 4, 8, 17, 61, 553). Así, en las partes II, III y IV de *Ancient Society* se trata respectivamente del

vemos descrito al hombre como una especie animal que evoluciona biológicamente desde el antropoide hasta las formas modernas. Al igual que todas las demás especies, está empeñado en una lucha por la existencia y la supervivencia. Por un lado tiene que luchar con su medio natural, y, por otro, ha de ocuparse de la rivalidad competitiva dentro de su propia especie, al verse envuelto en las guerras entre tribus y naciones. Pero la base de su existencia, lo mismo como animal que como ser humano, es el modo de subsistencia. Sólo logra asegurarse la vida estableciendo el control sobre los recursos alimenticios de la región en que habita, y la cultura avanza a medida que se extiende este control. Veamos lo que dice Morgan sobre este punto: [1]

"El hecho importante de que la humanidad comenzara por la base de la escala y fuera ascendiendo se revela de una manera expresiva en sus sucesivas artes de subsistencia. De su destreza en esta dirección dependía toda la cuestión de la supremacía humana sobre la tierra. Los hombres son los únicos seres de los que puede decirse que han conquistado el control absoluto sobre la producción de alimentos, control que no poseían al principio en grado mayor que los demás animales. Sin ampliar la base de subsistencia, los seres humanos no hubieran podido propagarse en otras áreas que no poseían la misma clase de alimentos y en definitiva, sobre toda la superficie de la tierra, y, finalmente sin obtener un control absoluto sobre la variedad y cantidad de los alimentos, no hubieran podido multiplicarse hasta convertirse en naciones populosas. [2] Por consiguiente, es probable que las grandes épocas del progreso humano se hayan identificado, más o menos directamente, con la ampliación de las fuentes de subsistencia."

Como los alimentos son la necesidad más importante del hombre, las herramientas con las cuales éste logra el control de los medios de subsistencia adquieren una importancia que sólo es su-

"crecimiento de la idea" de gobierno, de la familia y de la propiedad. Al presentar esta interpretación, Morgan da la impresión de que la evolución social se realiza por sí sola y es debida únicamente al desarrollo lógico de las ideas. Pero al ocuparse del proceso de la evolución social, pone de relieve, como veremos, que el desarrollo de las instituciones depende de la evolución tecnológica y es condicionado por ella. Puede hacerse notar aquí que Morgan, en su idea de los "gérmenes de pensamiento" se basaba en una tradición filosófica expresada en las obras de Kant, Bastián y H. J. S. Maine. En cambio, su interpretación materialista era nueva para la antropología.

[1] *Ancient Society*, pág. 19.

[2] Compárese esto con lo que dice Lowie del "separatismo de los nativos", que impedía que "grandes poblaciones... quedaran bajo un cabecilla común".

perada por la de la alimentación misma. El invento del arco y del arado por ejemplo, "debió ejercer una poderosa influencia ascendente en la sociedad antigua" (pág. 22).[1] Morgan equipara el arco y la flecha del salvajismo con la espada de hierro de la barbarie y las armas de fuego de la civilización. La domesticación de los animales permitió a ciertos pueblos "asegurarse un suministro permanente de alimentos, entre ellos la leche, cuya influencia saludable y vigorizadora sobre la raza, y especialmente sobre los niños, fué indudablemente notable". Por otra parte, al "complementar el músculo humano con la fuerza animal" se "aportó un nuevo factor del más alto valor" (págs. 25, 26). "Cuando se hizo el gran descubrimiento de que podían domesticarse los animales salvajes como el caballo, la vaca, la oveja, el asno, el cerdo y la cabra, y cuando al ser producidos en manadas y rebaños se convirtieron en una fuente de subsistencia permanente, el progreso humano debió recibir un poderoso impulso" (pág. 534). Pero fué el cultivo de las plantas, especialmente de los cereales, primero en las huertas u horticultura y luego en los campos, o agricultura, lo que proporcionó al hombre el dominio más grande sobre sus abastecimientos alimenticios. La "adquisición de los alimentos farináceos por medio del cultivo —decía Morgan— debe considerarse como uno de los más grandes acontecimientos en la experiencia humana" (pág. 42).

El control del hombre sobre la naturaleza se efectúa por procedimientos tecnológicos. La sociedad avanza a medida que aumenta este control. Por consiguiente, la evolución social es una función de la evolución tecnológica. La domesticación de los animales "introdujo un nuevo modo de vida, la pastoral" (pág. 25). La horticultura "condujo a la localización y a la vida rural" (pág. 24). Gracias a la mayor abundancia de medios de subsistencia proporcionados por la agricultura, las naciones empezaron a desarrollarse, y a comprender muchos miles de personas bajo un solo gobierno, donde antes no había sino algunos miles" (pág. 540).

Morgan (pág. 43) consideraba la producción del hierro como "el acontecimiento más memorable de la experiencia humana, acontecimiento sin paralelo ni equivalente, junto al cual todos los demás inventos y descubrimientos fueron insignificantes o cuando menos secundarios... La falta de utensilios de hierro detuvo el progreso del género humano en la barbarie, y allí hubiera con-

[1] Salvo indicación en contrario, las páginas que se mencionan en los siguientes párrafos, se refieren a la edición Holt de *Ancient Society*.

tinuado hasta la hora presente de no haber logrado salvar el abismo".

Existe una estrecha conexión entre la tecnología, la propiedad y la organización social. "El cultivo sistemático de la tierra... tendió a identificar la familia con el suelo y a convertirla en una organización creadora de propiedad" (pág. 143). La institución de la esclavitud se originó como un medio de acelerar la producción de riqueza y quedó anticuada cuando el hombre libre se convirtió en "una máquina creadora de propiedad" mejor que el hombre esclavizado (pág. 505). Las costumbres de la posesión y herencia de la propiedad han influído profundamente en la estructura de la sociedad en numerosos puntos: "La propiedad llegó a ejercer una influencia lo bastante poderosa para afectar a la estructura orgánica de la sociedad" (pág. 389). Morgan creía que la creciente influencia de la propiedad era la causa principal de las transformaciones operadas en la descendencia, que pasó a ser patrilineal en lugar de matrilineal, y de la aparición del casamiento monógamo desde sus formas más primitivas. Se ha demostrado que sus conclusiones sobre estos dos puntos carecen de fundamento y las cito simplemente como ejemplos de razonamiento partiendo de premisas materialistas. "Los gobiernos, las instituciones y las leyes —escribió— son simplemente mecanismos ideados para la creación y protección de la propiedad." Los negocios —hizo notar en un pasaje relativo al espíritu que animaba (y dominaba) a Londres— "son la principal preocupación de la humanidad en la época actual de la civilización... Se ha llegado ahora a la Era del Comercio pasando por las edades anteriores de la Piedra, del Bronce, del Hierro, de la Agricultura y de las Artes Mecánicas". La tendencia de la evolución social hacia unidades políticas más grandes es motivada por consideraciones comerciales: "Tan claro es que conviene a la agricultura, las manufacturas y el comercio formar grandes naciones que la tendencia inevitable tiene que ser en esa dirección)." [1] Es imposible exagerar la influencia de la propiedad en la civilización del género humano" (pág. 505. Véase también pág. 552).

La producción y acumulación de la riqueza mediante el mayor control tecnológico de la naturaleza tienden a provocar conflictos internacionales así como a fomentar relaciones comercia-

[1] "Extractos del Diario de Viaje por Europa de Lewis H. Morgan", editado por Leslie A. White, en las *Publicaciones* de la Sociedad Histórica de Rochester, vol. XVI, segunda parte, 1937, págs. 219-389. Cf. también *Ancient Society*, págs. 505 y 379.

les pacíficas. "La localización de las tribus en áreas fijas y en ciudades fortificadas, con el incremento del número de miembros de la colectividad, intensificó la lucha por la posesión de los territorios más apetecibles" y "tendió a hacer progresar el arte de la guerra" (pág. 540).[1]

Como ya hemos indicado, Morgan tenía una interpretación idealista de la evolución cultural a la vez que otra materialista. Las instituciones son expresiones de ideas, de gérmenes de pensamiento implantados en la mente humana. Pero es interesante hacer notar que el funcionamiento de este principio, el desarrollo de estas ideas, depende de las condiciones materiales y específicamente del progreso tecnológico. Las diversas formas de la familia no pudieron incubarse y surgir por sí solas. No aparecieron sino en las "etapas étnicas" adecuadas, las cuales fueron determinadas por el control tecnológico sobre la subsistencia. La propiedad influye sobre la organización social en muchos puntos, en relación con el gobierno y las leyes así como en las costumbres de herencia. Pero también aquí la producción y acumulación de la riqueza se hallan determinadas tecnológicamente. Así, aunque Morgan puede dar la impresión en algunos pasajes de que las instituciones no son sino la expresión de ciertos gérmenes de pensamiento que se despliegan lógicamente en la mente humana, aclara en otros lugares que el desarrollo de estas ideas depende de las condiciones subyacentes de subsistencia y de la tecnología. Pone de manifiesto también que el progreso no es inevitable ni en la esfera social ni en el dominio de la tecnología. Como ya hemos hecho notar, Morgan señaló que la civilización no hubiera podido consumarse sin el uso del hierro. "La porción más avanzada de la raza humana quedó detenida, por así decir, en ciertas etapas del progreso hasta que algunos grandes inventos o descubrimientos, como la domesticación de los animales o la fundición del mineral de hierro, dieron un nuevo y poderoso impulso hacia adelante" (págs. 39-40).

La interpretación materialista de la cultura recibe también amplia expresión en las obras del eminente antropólogo inglés Edward Burnett Tylor (1832-1917). La primera necesidad del hombre, según Tylor, es la de conseguir el sustento cotidiano.[2]

[1] Contrástese esto con la interpretación boasiana de la guerra como fenómeno ideológico.

[2] *Anthropology,* Londres, 1881, pág. 206. Edición de Appleton, Nueva York, 1916.

Tylor distinguía varias etapas en el desarrollo de la cultura según el dominio logrado sobre el suministro de alimentos. Al igual que Morgan, designó como "salvajismo" la etapa inferior, en la que el hombre obtenía su sustento de los alimentos silvestres, y como "barbarie" la etapa en la que fueron domesticados los animales o cultivadas las plantas. La economía pastoral —decía— es más avanzada que la que se basa en la caza o en la recogida de alimentos, pero es menos avanzada que el sistema agrícola. La combinación de la crianza de animales y de la agricultura es superior a cualquiera de ellas (págs. 24, 220). Como Morgan, Tylor consideraba el cultivo de los cereales como de fundamental importancia para el desarrollo de la cultura. "Las grasas comestibles —escribe— que se han obtenido mediante el cultivo de cereales tales como el trigo, la cebada y el centeno y mediante su abastecimiento regular y abundante, se han convertido en el principal sostén de la vida humana y en *la gran fuerza motriz de la civilización*" (pág. 215, la bastardilla es nuestra). Así, pues, el hombre asegura su vida por medio del control tecnológico que ejerce sobre las plantas y los animales de la naturaleza y defendiéndose con armas frente a sus enemigos.

La evolución social progresa a medida que se perfeccionan y multiplican los medios de control tecnológico. "Con el suministro seguro de alimentos", procedentes de la agricultura, "que pueden almacenarse hasta la próxima cosecha, se establece la vida permanente de las aldeas y ciudades, con inmensos resultados en el perfeccionamiento de las artes, los conocimientos, los modales y el gobierno" (pág. 24). A este "cambio de hábitos", determinado por el paso de una economía basada en los alimentos silvestres a la agricultura "puede atribuirse en gran parte la expansión de las artes industriales y la creación de instituciones sociales y políticas más altas". [1]

El desarrollo de la agricultura tuvo grandes consecuencias para la cultura en numerosos aspectos. Con la acumulación de riqueza, la guerra llegó a practicarse con fines de lucro más bien que "por espíritu pendenciero o de venganza... A medida que aumenta la propiedad, aparece con ella la guerra practicada como negocio" (pág. 225). La institución de la esclavitud surgió como consecuencia de este nuevo tipo de guerra. En lugar de matar a los cautivos, como en las épocas anteriores y en los niveles culturales más bajos, los vencedores se los llevaban ahora con ellos

[1] E. B. Tylor: "Antropología", *Encyclopaedia Britannica,* 11ª edición, vol. II, págs. 108-119.

como esclavos y los dedicaban "a labrar la tierra". La esclavitud repercutió a su vez sobre numerosos aspectos de la cultura. "Merced al trabajo de los esclavos se incrementaron la agricultura y la industria, se acumuló la riqueza y se proporcionó el ocio necesario a los sacerdotes, escribas, poetas y filósofos para que elevaran el nivel de la mente humana" (pág. 435). Por medio de la guerra y de la esclavitud "tiene lugar una nueva división de la sociedad... Vemos así cómo desapareció en los tiempos antiguos la primitiva igualdad entre los hombres, dividiéndose una nación en una aristocracia de guerreros libres y en una casta laboriosa inferior" (pág. 225). La guerra tiene todavía otras consecuencias sociales a juicio de Tylor. A decir verdad, abrió el paso a "los dos más grandes hechos de la historia", a saber, "el ejército organizado... y la confederación de tribus" (págs. 432-433). Tylor siguió el rastro de esta tendencia hacia unidades políticas más grandes hasta llegar a su propia época, y en la nuestra podemos presenciarla también, en su avance acelerado y más intenso. Por consiguiente, la evolución social y política está directamente relacionada con el progreso del control tecnológico sobre la naturaleza, en particular por lo que se refiere a la agricultura.

Volviendo su atención hacia culturas más avanzadas. Tylor siguió interesándose por la tecnología y por su importancia dentro de la sociedad. "Constituyó un gran movimiento en la civilización el empleo del molino hidráulico y de su compañero el molino de viento como proveedores de energía que realizaban toda clase de trabajos" (pág. 204). Tylor se ocupó también de la utilización de las fuerzas naturales bajo la forma del carbón y se preguntó a qué recurriría el hombre cuando se agotara esta fuente de energía. Se vió que el uso del carbón constituía un progreso en el desarrollo cultural porque aumentó el dominio que el hombre ejercía sobre la naturaleza y sus recursos de energía. Así, la producción anual de millones de toneladas de carbón solamente en la Gran Bretaña proporciona un suministro de fuerza en comparación con la cual era muy pequeña la que proporcionaban antes los molinos de viento e hidráulicos y el esfuerzo de hombres y bestias" (pág. 272). Tylor comparó en los siguientes términos la Inglaterra de su tiempo con los períodos agrícola y pastoral precedentes (pág. 272):

"Representa un interesante problema de la economía política el cómputo de los medios de subsistencia de que disponía nuestro país durante el período agrícola y pastoral y compararlos con los recursos que obtenemos ahora del carbón para realizar traba-

jos domésticos y manufacturar mercancías que cambiamos por productos extranjeros. La mejor manera de comprender lo que el carbón representa para nosotros acaso sea considerar que, de cada tres ingresos, por lo menos uno vive gracias al carbón, puesto que sin él, la población estaría reducida en esa proporción."

Tylor adoptó también un punto de vista materialista en su interpretación de ciertos aspectos intelectuales de la cultura. Muchos conceptos matemáticos tienen su origen en la experiencia sensorial del mundo externo. El hombre primitivo (pág. 309) "conoce muchas de las propiedades de la materia: cómo arde el fuego y el agua empapa, cómo se hunde lo pesado y flota lo liviano, qué piedra servirá para el hacha y qué madera para el mango, qué plantas son alimenticias y cuáles venenosas, cuáles son los hábitos de los animales que caza o que pueden atacarle. Tiene nociones de la forma en que puede curar y todavía mucho mejores de la forma en que puede matar. De una manera tosca es físico al producir fuego, químico al cocinar, cirujano al ligar las heridas, geógrafo al conocer sus ríos y montañas, matemático al contar con sus dedos. Todo esto es conocimiento y sobre tales cimientos fué sobre los que empezó a edificarse la ciencia propiamente dicha".

El contar y el medir, medios merced a los cuales "han entrado en uso los métodos científicos" se basaban en la experiencia de los sentidos. El salvaje contaba con los dedos de sus manos y de sus pies, haciendo el cómputo, por consecuencia, por cincos, dieces y veintes. El cálculo dió comienzo con la manipulación de guijarros *(calculi)*. La medición se basaba asimismo en dimensiones corporales: el codo, la mano, el pie, el paso, etc. El origen del concepto de la línea recta se descubrió en su etimología: línea (cuerda) extendida. La geometría se inició como un arte práctico de medir la tierra (págs. 310-319).

Vemos así que en la antropología de la última fase del siglo XIX tenía mucho predicamento el punto de vista materialista.

La antropología cultural que predominó en los Estados Unidos a partir de 1890 no es fácil de caracterizar. Gran parte del trabajo de campo ha sido concebido y ejecutado de acuerdo con premisas cercanas al punto de vista materialista, aunque rara vez se dice así de manera explícita. Clark Wissler es probablemente el que más se aproxima a una interpretación materialista de la cultura entre los antropólogos de este período. En *The American*

Indian[1] y otras obras, ha establecido la correlación existente entre los tipos de cultura y los tipos regionales de morada y recalca la influencia de los recursos naturales y de los medios de explotarlos sobre los aspectos sociales, ceremoniales e intelectuales de la cultura. A. L. Kroeber ha examinado también la relación entre las áreas naturales y los tipos culturales de los pueblos aborígenes de Norteamérica.[2] Y en tiempos más recientes, Ralph Linton ha sugerido la siguiente tesis en su estudio de la cultura de una tribu de Madagascar: [3]

"El asegurar el sustento, el abergue y la supervivencia a los miembros de la sociedad constituye la función básica de toda cultura, puesto que sin esos requisitos no puede sobrevivir ninguna sociedad. Aquí es donde la cultura entra en más íntimo contacto con los duros hechos del mundo material, hechos que no pueden ser modificados y mucho menos ignorados. Las técnicas relacionadas con la satisfacción de estas necesidades biológicas básicas se convierten así en los cimientos sobre los que descansa toda la complicada superestructura de la cultura."

Julián Steward emplea la interpretación materialista de la cultura con buenos resultados en dos trabajos importantes: "La base económica y social de las bandas primitivas" [4] y "Aspectos ecológicos de la sociedad sudoccidental".[5]

La llamada escuela funcionalista ha contribuído poco, a mi modo de ver, al materialismo en la antropología cultural. La contribución de A. R. Radcliffe-Brown ha sido insignificante a mi juicio, y lo mismo podría decirse de la mayoría de sus discípulos, si no de todos.[6] En filosofía, creo que podría caracterizársele

[1] 2ª edición, Nueva York, 1922. Véase también *An Introduction to Social Anthropology* (Nueva York, 1929) y *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America* (Nueva York, 1926).

[2] *Cultural and Natural Areas of Native North America,* Berkeley, Calif., 1939.

[3] *The Study of Man,* pág. 356. Este punto de vista, plenamente materialista, contrasta fuertemente con las opiniones expresadas por Linton en otros lugares. Cuando filosofa, es ecléctico y no siempre consecuente: a veces llega a contradecirse. Como filósofo, considera la cultura intangible, inobservable y hasta de dudosa existencia; pero como investigador experimentado encuentra que la cultura es algo muy real, tangible y observable, y la trata de una manera realista y concienzuda.

[4] *Essays in Anthropology, Presented to A. L. Kroeber,* editado por Robert H. Lowie, Berkeley, 1936.

[5] *Anthropos,* vol. XXXII, págs. 87-104, 1937.

[6] V. *The Social Anthropology of North American Tribes,* editado por F. Eggan (Chicago, 1937), volumen de ensayos de los discípulos de Radcliffe-Brown escritos en su honor.

como un metafísico anticuado: ya hemos visto que explica los fenómenos en términos de "principios" como agentes causales. En las obras de Bronislaw Malinowski se encuentran algunas expresiones excelentes del punto de vista materialista, aunque también opiniones no materialistas y hasta antimaterialistas. Toda la vida tribual de los nativos de la isla Trobriand —decía— "está dominada por la agricultura". Pero afirmaba también: "La religión y en menos grado la magia se convierten así en el cimiento mismo de la cultura".[1] Después de todo, los funcionalistas se preocupaban primordialmente de la interrelación entre los elementos culturales, no de la relación entre la cultura y la naturaleza.

En la antropología cultural de Norteamérica a partir de la última década del pasado siglo, el punto de vista predominante, si así puede llamarse, ha sido el de la escuela de Franz Boas (1858-1942). No es fácil caracterizar la filosofía de este grupo.[2] En parte de sus investigaciones de campo y en las interpretaciones de Kroeber y Steward y de algunos otros miembros, estaba implícito, como ya hemos visto, el materialismo; pero las notas predominantes y explícitas de la filosofía boasiana tienen de todo menos de materialistas. En realidad, el materialismo es combatido enérgicamente en muchos puntos.

Además de antimaterialistas, son antiintelectualistas o antifilosóficos —miran con desdén el teorizar—[3] y antievolucionistas.[4] De hecho, se oponen a tantas cosas que alguien ha caracterizado su filosofía como "negativismo ecléctico". Su misión

[1] "La cultura como determinante de la conducta", trabajo presentado el 7 de septiembre de 1936 en la Conferencia de Artes y Ciencias del Tricentenario de Harvard e incluído en la publicación *Factors Determining Human Behavior* (Cambridge, Mass., 1937), págs. 133-168.

[2] "Otros, no sólo yo, han encontrado difícil definir la posición de Boas", dice Paul Radin, analizador de la obra de Boas, en *The Method and Theory of Ethnology*, Nueva York, 1933, pág. 19. Cuando Kroeber, uno de los más eminentes analizadores de Boas, trató de "explicarle" en "La historia y la ciencia en la antropología" *(American Anthropologist*, vol. XXXVII, págs. 539-569, 1935), el maestro replicó con "La historia y la ciencia: una respuesta" *(Ibíd.*, vol. XXXVIII, págs. 137-141, 1936), discrepando enérgicamente de la interpretación.

[3] Cf. mi trabajo "Las configuraciones de Kroeber del desarrollo de la cultura", *American Anthropologist*, vol. XLVIII, págs. 78-93 (1946) y "El evolucionismo en la antropología cultural", *Ibíd.*, vol. XLIX, págs. 404-413, 1947.

[4] Cf. mi trabajo "Difusión *versus* Evolución: una falacia antievolucionista", *American Anthropologist*, vol. XLVII, págs. 339-356 (1945), y también: "Historia, evolucionismo y funcionalismo: tres tipos de interpretación de la cultura", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. I, págs. 221, 248, 1945.

ha sido la de demostrar que no hay leyes de importancia en la etnología, que no hay consonancia ni razón en los fenómenos culturales, y que la civilización —para emplear las palabras de R. H. Lowie, el más destacado exponente de esta filosofía— es simplemente un "batiburrillo sin plan", una "mezcolanza caótica".[1]

Boas y muchos de sus discípulos han combatido la concepción materialista de la historia.[2] El procedimiento usual consiste en identificarlo con el determinismo económico y refutar después este último. Por "determinismo económico" entienden que todos los aspectos de la conducta humana, todas las fases de la cultura, se hallan dominados por el deseo de lucro económico, de alcanzar ventajas utilitarias. Les cuesta poco trabajo refutar esta proposición, y de este modo alcanzan una victoria fácil, aunque falsa, sobre el materialismo.

"De los grandes acontecimientos intelectuales que se produjeron en vida de Boas —escribe Paul Radin— los dos más importantes fueron sin duda la teoría de la evolución y la interpretación económica de la historia. En cuanto al primero, Boas adoptó siempre una posición predominantemente antagónica. Respecto al segundo no llegó ni a mencionarlo hasta la edición de 1938 de *The Mind of Primitive Man*. Allí, lo desdeña en un párrafo como si sólo fuera de importancia secundaria. Lo interpreta tan erróneamente que llega a decir que "la vida cultural es condicionada siempre por lo económico y la economía por lo cultural". Nunca menciona a Marx y Engels".[3]

Alexander Goldenweiser equipara la concepción materialista de la historia con el determinismo económico, al que repudia acto seguido: "Lejos de constituir una ley de la historia, la determinación económica se considerará algún día como una enfermedad de una época particular, durante la cual el hombre cayó temporalmente bajo el hechizo de una herramienta... inventada por él mismo".[4] Lowie pasa algunas fatigas, en *Primitive Society* (págs. 356-357), para refutar la teoría del determinismo económico. Cita el caso de un indio *Kwakiutl* que "en un paroxismo

[1] Párrafo final de *Primitive Society*.

[2] Los antropólogos clericales católicos ensalzan a Boas, Lowie y Goldenweiser, en particular, por sus ataques contra el materialismo y el evolucionismo. En "El evolucionismo en la antropología cultural" he ofrecido un resumen de las pruebas.

[3] "La mente del hombre primitivo", *New Republic*, vol. XCVIII, págs. 300-303 (19 de abril de 1939).

[4] "Por qué no soy marxista", *Modern Monthly*, vol. IX, abril de 1935, págs. 71-76.

de vanagloria confunde a un rival social destruyendo una canoa y rompiendo una bandeja de cobre valorada en mil mantas". El móvil del indio —dice— "no tiene evidentemente la menor relación posible con lo económico". Sostiene también que las guerras de las tribus de las llanuras no respondían a móviles económicos: luchaban porque era un "juego que valía la pena". Así —concluye—, "la doctrina utilitaria se desmorona completamente".

Herskovits es casi el único de los antropólogos que distingue entre "materialismo histórico" y "determinismo económico".[1] Sin embargo, encuentra expresadas *ambas* tesis en la clásica formulación de Marx de la concepción materialista de la historia, contenida en el prefacio a la *Crítica de la Economía Política* y —también a diferencia de la mayoría de los antropólogos— la reproduce. Después, por razones que distan mucho de estar claras, acepta con entusiasmo el "materialismo histórico": este es "la expresión de esas aspiraciones metodológicas hacia la realización de las cuales se encaminan continuamente todos los esfuerzos" del investigador social. Pero "el determinismo económico, por el contrario, debe rechazarse al igual que cualquier otra explicación simplista de la cultura". Como Goldenwieser, explica "la génesis de esta teoría" como "la reacción ante una cultura", la nuestra, en la que los factores económicos son efectivamente de importancia primordial", dando a entender que en otras culturas no lo son.

En vista de la oposición boasiana al "determinismo económico", tiene interés señalar que Freud, quien según la concepción popular "lo atribuye todo al sexo" declara que "la fuerza motivadora de la sociedad humana es fundamentalmente económica."[2]

El grupo de Boas ha adoptado un punto de vista antimaterialista en otro aspecto teórico importante, o sea el de la relación que existe entre la estructura social y la tecnología. Boas combatió la opinión de que existe una "correlación entre el desarrollo industrial y el desarrollo social".[3] Unas veces encontramos organizaciones sociales simples y otras complejas asociadas con inventos toscos.[4] Esta opinión no sólo es antimaterialista sino que hace imposible *cualquier* interpretación racional de la cultu-

[1] *The Economic Life of Primitive Peoples,* págs. 458-459, Nueva York, 1940.

[2] *A General Introduction to Psychoanalysis,* pág. 269, Nueva York, 1920.

[3] *The Mind of Primitive Man,* págs. 181 y siguientes, Nueva York, 1911.

[4] "Los objetivos de la investigación antropológica", *Science,* vol. LXXVI, 30 de diciembre de 1932, págs. 605-613. Cf. también *Race, Language and Culture,* pág. 267.

ra.[1] En primer lugar, niega la integración de la cultura, el hecho de que una parte está relacionada con otra. Oculta las funciones de los sistemas sociales o niega que posean algo que se refiera a cosas situadas fuera de ellos mismos. Y finalmente afirma que los sistemas sociales son independientes de los medios tecnológicos gracias a los cuales sus integrantes humanos se articulan con su morada natural.

La organización social es exactamente lo que el término implica: la organización social del esfuerzo humano en la tarea de vivir. Dado que la subsistencia, la defensa contra los enemigos y la protección contra los elementos son las actividades básicas de toda especie, la organización de la sociedad se preocupa primordialmente de ellas. Y como la subsistencia y los actos defensivos y ofensivos se expresan por medio de herramientas y armas, la forma y el contenido del sistema social correlativo son determinados por la tecnología empleada. Aquellos aspectos de la cultura que no se relacionan directa o inmediatamente con la manipulación de los instrumentos tecnológicos, tales como las uniones matrimoniales, los centros sociales y los clanes, guardan una relación indirecta: son los medios de perpetuar biológicamente el grupo, de promover la solidaridad social, de fomentar la moral, etc., con el objeto de que pueda darse seguridad y continuidad a la vida.

Los miembros del grupo de Boas no adoptan, sin embargo, este punto de vista con respecto a la organización social. Sostienen que la significación de las instituciones sociales es a menudo oscura, desconocida e incluso incognoscible, y que, por tanto, no existe ninguna correlación necesaria entre los sistemas sociales y sus tecnologías asociadas: la asociación es simplemente fortuita o, por lo menos, carece de base racional. Así, de acuerdo con la opinión de Boas de que no existe ninguna "correlación entre el desarrollo industrial y el desarrollo social" Lowie arguye que "la apreciación de los rasgos sociológicos es *totalmente diferente* de la de los rasgos tecnológicos de la cultura. Estos últimos pueden ser clasificados de acuerdo con la perfección con que ejecutan fines conocidos; los primeros *persiguen fines desconocidos* o fines cuyo valor *está sujeto a la duda filosófica,* y de aquí que *sólo* puedan clasificarse *basándose en razones subjetivas,* debiendo ser tra-

[1] Algunos miembros de la escuela de Boas no considerarían esto como una crítica adversa. Aducirían: la cultura misma es irracional y, por lo tanto, ¿cómo puede ser racional nuestra interpretación? Este punto de vista encuentra su expresión más adecuada en las obras de Robert H. Lowie.

tados científicamente como inconmensurables".[1] En otro lugar,[2] observa que "la finalidad que se persigue con el hacha consiste en derribar árboles, pero ¿cuál es la finalidad del arte, de la vida comunal, de las creencias, del matrimonio? Ruth Benedict adopta el mismo punto de vista sobre la organización social y de las ceremonias en su obra *Patterns of Culture*. Aquí se tiene la impresión de que un pueblo elige, aparentemente por su libre albedrío,[3] aquel tipo de organización social que desea tener.

Como ejemplo particular de la falta de "correlación entre el desarrollo industrial y el desarrollo social", el grupo de Boas cita las culturas de los aborígenes de Australia. Aquí —afirman— se encuentra una gran complejidad de organización social junto a una cultura material simple y escasa.

Por ello, Boas afirma: Hay pueblos, como los australianos, cuya cultura material es muy pobre, pero que tienen una organización social sumamente compleja".[4] Lowie, Goldenwieser, Herskovits, Radin y Reichard —todos ellos analizadores de Boas— expresan la misma opinión.[5] Puede que al pronto no salten a la vista las razones que tienen para subrayar ese extremo. El propósito primordial que perseguían era refutar la teoría de la evolución cultural que postulaba una estrecha correlación entre los sistemas sociales y tecnológicos. Si podía demostrarse que las tribus de Australia tenían sistemas sociales eminentemente desarrollados y complejos, junto a la más tosca tecnología, se asestaría un rudo golpe, por decir lo menos, a la teoría evolucionista. Por otra parte, este argumento reforzaba la tesis Boas-Lowie de que la cultura no es sino una "mezcolanza caótica" sin consonancia ni razón.

Pero la organización social de las tribus australianas no es en modo alguno compleja en el sentido de que sea avanzada o emi-

[1] *Primitive Society*, pág. 439. (La bastardilla es nuestra.)

[2] *An Introduction to Cultural Anthropology*, 2ª edición, Nueva York, 1940, pág. 373.

[3] Clark Wissler comenta el punto de vista sostenido por "muchos" antropólogos de que "el espíritu del hombre goza de libertad para hacer su libertad" en sectores de la cultura, tales como la organización social y ceremonial, opinión que, dicho sea de paso, no comparte. (*An Introduction to Social Anthropology*, pág. 326, Nueva York, 1929.)

[4] *The Mind of Primitive Man*, pág. 197, edición de 1938.

[5] Lowie: *An Introduction to Cultural Anthropology*. (2ª edición, 1940), pág. 419; Goldenweiser: análisis de Durkheim en *American Anthropologist*, vol. XVII, 1915, pág. 723; *Early Civilization*, págs. 108, 125 y 127, y *Anthropology*, págs. 338, 523; Herskovits: "El hombre, animal que habla", *Sigma XI Quarterly*, vol. XXI, 1933, págs. 67-82; Radin: *Social Anthropology* (Nueva York, 1932), pág. 31; Gladys Reichard: "La vida social", en *General Anthropology* (Boston, 1938), págs. 412-413.

nentemente desarrollada. Por el contrario, es tan simple como su tecnología. "Los elementos básicos de la estructura social en Australia —dice Radcliffe-Brown, que es quizás la autoridad más destacada por lo que se refiere a esas culturas— son: 1) la familia... y 2) la horda, pequeño grupo que posee y ocupa un territorio definido." Las hordas son independientes y autónomas. La tribu es simplemente un conglomerado de grupos locales u hordas; es un grupo tan desperdigado e indefinido que "a menudo es difícil... decir si un grupo local determinado es una tribu, o una subdivisión de una tribu, o si otro grupo es una tribu o una unidad mayor formada por cierto número de tribus relacionadas". La tribu "carece por lo general, si no siempre, de unidad política". Los boasianos han confundido cierta complejidad del sistema de parentesco que se observa en algunas tribus con una organización social compleja o eminentemente desarrollada. Pero ni siquiera el sistema de parentesco de los *Aranda,* que es quizá la más intrincada de todas las tribus, "es muy complicado", según Radcliffe-Brown, pues "cuando se examina en términos de las relaciones individuales..., *todo el sistema de parentesco se basa en la familia*" [1] La familia, dicho sea de paso, es un agrupamiento social tan primitivo que el hombre lo comparte con los antropoides. Cabe señalar aquí que Morgan colocaba a los australianos en un nivel muy bajo de desarrollo cultural, tanto en lo sociológico como en la tecnológico, lo mismo que hizo Emile Durkheim. [2]

Así, con su interpretación de la cultura australiana, el grupo de Boas combatía la teoría de la evolución cultural a la vez que apoyaba su filosofía de la cultura, considerándola como un batiburrillo sin plan, una mezcolanza caótica de cultura, donde los sistemas sociales existen y funcionan con absoluta independencia de los medios tecnológicos con los que el grupo se articula con su morada natural.

Afortundamente, la influencia de Franz Boas sobre la teoría etnológica se encuentra ahora en decadencia, aunque a él puede atribuirse hasta cierto punto la reciente manera de interpretar la cultura en términos de la personalidad individual, especialmente

[1] "La organización social de las tribus australianas", *Oceanía,* vol. I, Núms. 1-4 (1930-1931), especialmente págs. 34, 36-37, 450, 436. (La bastardilla es nuestra.)

[2] Morgan: "El parentesco australiano", *Actas* de la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias, vol. VIII, págs. 412-438 (1872), y *Ancient Society,* págs. 51, 59; Durkheim: *The Elementary Forms of the Religious Life* págs. 63, 96, Londres, 1915.

según es moldeada ésta durante los primeros años de aprendizaje. Boas sostenía que "las condiciones causales de los fenómenos culturales radican siempre en la interacción entre el individuo y la sociedad".[1] E. Sapire, Ruth Benedict, Margaret Mead, y otros investigadores de la obra de Boas han desarrollado una interpretación psicológica y psiquiátrica de la cultura, que se parece mucho al viejo idealismo disfrazado con una nueva indumentaria terminológica.[2] Indudablemente no se trata de un punto de vista materialista y culturológico.

En años recientes, el antropólogo inglés V. Gordon Childe se ha destacado por su exposición del materialismo histórico. Esta filosofía impregna muchas de sus obras, pero donde acaso recibe su expresión más explícita es en *Man Makes Himself* y en su conferencia de 1944 sobre "Las edades arqueológicas como etapas tecnológicas".[3] Childe demuestra que los elementos sociológicos y filosóficos de la cultura se integran con la base tecnológica y en gran medida dependen de ella. Y ha mostrado con extraordinaria vivacidad, cómo el desarrollo de la cultura, considerada en su conjunto, se ha debido en el fondo al progreso tecnológico.

Por lo que se refiere al primer punto, Childe escribe:

> El barco y las herramientas empleadas para su producción simbolizan todo un sistema económico y social. La canoa... presupone también una economía, una organización social... El hacha de bronce que reemplaza [al hacha de piedra] no sólo es un instrumento superior, sino que presupone también una estructura económica y social más compleja.[4]

Childe aprecia y esclarece plenamente la significación de la crianza de animales y de la agricultura para la transformación de las culturas tribuales primitivas en grandes naciones, y en el siguiente pasaje indica la importancia que para la evolución de la cultura tuvo la utilización de la energía bajo formas no humanas:

[1] "Objetivos de la investigación antropológica", *Science,* vol. LXXVI, págs. 605-613, 1932.

[2] Para un estudio más detenido de este punto, véase Betty J. Meggers: "Tendencias recientes en la etnología norteamericana", *American Anthropologist,* vol. XLVIII, págs. 176-214, 1946; White: "Las configuraciones de Kroeber sobre el desarrollo de la cultura", *Ibíd.,* págs. 78-93; White: "La expansión del alcance de la ciencia", págs. 206-207, *Journal of the Washington Academy of Sciences,* vol. XXXVII, Nº 6, 15 de junio de 1947.

[3] Publicada por el Real Instituto Antropológico de la Gran Bretaña e Irlanda (Londres).

[4] *Man Makes Himself* (Londres, 1936), págs. 7-9.

Pero la innovación más decisiva consistió en que con la utilización del buey, el hombre empezó a controlar y usar una fuerza motriz distinta de la que proporcionaba su propia energía muscular. El buey fué el primer paso en el camino que condujo a la máquina de vapor y al motor de gasolina.[1]

Sin embargo, el profesor Childe no sustenta de manera consecuente su punto de vista materialista. En *Man Makes Himself*,[2] dice por ejemplo: "Los cambios operados en la cultura y la tradición pueden ser iniciados, regulados o demorados por la decisión consciente y deliberada de sus autores y ejecutores humanos." El título de la obra presupone asimismo un criterio por lo menos no materialista. Al ocuparse de la cultura australiana, admite un considerable grado de independencia en la base tecnológica con respecto a los sectores de la cultura sociales, ceremoniales y filosóficos. Este punto de vista, que discrepa por completo de su posición general, puede ser simplemente una concesión a los argumentos forzados de la escuela de Boas. En conjunto, sin embargo, las obras de Childe ofrecen quizás el mejor ejemplo de una interpretación materialista de la historia de la cultura en la literatura antropológica.

El autor de este ensayo se ha esforzado también por desarrollar la filosofía materialista introducida por Morgan en la etnología y, al mismo tiempo, por rehabilitar la teoría de la evolución cultural.[3] La esencia de su tesis puede expresarse como sigue:

El hombre es una especie animal y, como todas las demás especies, se dedica a perpetuar su género, a dar seguridad y perdurabilidad a su vida. La necesidad primordial y fundamental del hombre es la del alimento, pues sin éste, no hay vida. Su segunda necesidad es la de protegerse contra sus enemigos, tanto humanos

[1] *What Happened in History* (Nueva York, 1946), pág. 74.

[2] Pág. 19.

[3] Cf.: "Science is *Sciencing*", *Philosophy of Science,* vol. V, págs. 369-389, 1938; "Un problema en la terminología del parentesco", *American Anthropologist,* vol. XLI, págs. 566-573, 1939; "La energía y la evolución de la cultura", *Ibíd.,* vol. XLV, págs. 335-356, 1943; "Difusión *versus* Evolución: una falacia antievolucionista", *ibíd.,* vol. XLVII, págs. 339-356, 1945; "Historia, evolucionismo y funcionalismo: tres tipos de interpretación de la cultura", *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. I, págs. 221-248, 1945; "El evolucionismo en la antropología cultural", *American Anthropologist,* vol. XLIX, págs. 400-413, 1947; "Las etapas evolutivas, el progreso y la valoración de las culturas", *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. III, págs. 165-192, 1947; "Evolucionismo y antievolucionismo en la teoría etnológica norteamericana", *Ethnological Research,* Tokio, y traducido al portugués en *Sociología,* vol. X, págs. 1-39, 1948 y publicado también en *Calcutta Review,* vol. CIV, págs. 147-159; vol. CV, págs. 29-40, 161-174, 1947, Calcuta, India.

como no humanos. Para vivir, el hombre, al igual que todas las demás especies, tiene que entenderse con el mundo externo, pues éste es a la vez la fuente de su sustento y de sus herramientas, de sus enemigos y de sus armas. El hombre emplea los órganos de sus sentidos, los nervios, las glándulas y los músculos, para acomodarse al mundo externo. Pero además tiene otro medio de acomodamiento y control, un medio que sólo el hombre posee. Este mecanismo es la *cultura.* La cultura, como ya hemos visto, es una organización de objetos (herramientas, utensilios, atavíos ritualistas, materiales de arte, etc.), de actos (normas de conducta, costumbres, rituales, instituciones), de ideas (creencias, conocimientos, aptitudes) y de sentimientos (emociones, actitudes) que depende del uso de símbolos. Un símbolo es una cosa —objeto, acto, color, etc.— cuyo significado es determinado por los que lo emplean. El lenguaje articulado es la forma más importante y característica de conducta simbólica. Sólo el hombre es capaz de conducta simbólica, en virtud de las propiedades únicas de su sistema nervioso, el cual, sin embargo, no puede ser descrito aún sino en términos generales de anatomía: la frente excepcionalmente ancha, tanto en sentido relativo como absoluto, y el aumento de la cantidad de masa cerebral han conducido a una clase de conducta cualitativamente nueva.

La tradición —la transmisión no biológica de normas de conducta de una generación a la siguiente— se encuentra en grado limitado en algunas de las especies de animales inferiores. Pero en el hombre, gracias principalmente al lenguaje articulado, la transmisión de la experiencia bajo la forma de objetos materiales, normas de conducta, ideas y sentimientos o actitudes llega a ser fácil, variada y extensa: en suma, la cultura de una generación y época ha pasado a la siguiente. Y además de esta transmisión lineal de la cultura, ésta es transmitida lateralmente, por difusión, a los grupos contemporáneos circunvecinos. La cultura es acumulativa a la vez que continua. A ella vienen a añadirse nuevos elementos por medio de los inventos y descubrimientos. También es progresiva por cuanto de vez en cuando se logran medios más eficaces de acomodamiento al ambiente y de dominio del mismo.

La cultura se convierte así en una continuidad de elementos extrasomáticos. Se mueve de acuerdo con sus propios principios, con sus propias leyes: es una cosa *sui generis.* Sus elementos ejercen entre sí una acción recíproca, formando nuevas combinaciones

y síntesis.[1] En la corriente se introducen de cuando en cuando nuevos elementos y son abandonados elementos antiguos.

El curso de la cultura sigue la misma trayectoria que el hombre, que es su vehículo y substrato. La conducta del hombre —distinto, *como ser humano*, del animal que no usa símbolos— es determinada por su cultura. La conducta *humana* es simplemente la respuesta del organismo del primate articulado a los estímulos culturales. La conducta humana, por tanto, es determinada por la cultura. Pero la cultura no es determinada por el hombre, por sus deseos, voluntad, esperanzas, temores, etc. El hombre es, desde luego, el prerrequisito de la cultura, es, por así decir, el catalizador que hace posible el proceso interactivo de la cultura; pero este proceso se halla determinado *culturalmente* y no biológica o psicológicamente.[2] El mejor ejemplo de esto se encuentra quizás en el lenguaje. La filología se ocupa de los elementos lingüístico que actúan recíprocamente en un progreso lingüístico estudiado sin referirse a los huesos, nervios, glándulas y órganos de los sentidos, en suma, sin referirse en absoluto al hombre animal. Considerado así el problema, se requiere, además de la ciencia de la conducta del hombre, en el aspecto individual y colectivo, una *ciencia de la cultura,* o sea la culturología, así como la psicología y la sociología. Esta ciencia ha sido cultivada hasta un grado considerable en la antropología.[3] Hasta aquí por lo que se refiere al origen, estructura y función de la cultura. Ocupémonos ahora de su fuerza motriz.

Todo cuanto existe en el cosmos puede interpretarse en términos de materia y energía,[4] trátese de una estrella, de un átomo, de una célula o del hombre. Toda vida es, desde luego, una organización de materia y energía. También la mente no es sino una forma de movimiento de materia celularmente organizada. La cultura es simplemente el nombre que damos a la materia y la energía en forma simbólica. El partir leña, el entonar

[1] Cf. Leslie A. White: "El lugar de la realidad matemática", *Philosophy of Science,* vol. XIV, págs. 289-303, 1947, donde se encuentra una exposición de este proceso interactivo.

[2] Cf. Leslie A. White: "Las interpretaciones culturológicas frente a las interpretaciones psicológicas de la conducta humana", *American Sociological Review,* vol. XII, págs. 686-698, 1947.

[3] Cf. Leslie A. White: "La expansión del radio de acción de la ciencia", *Journal* de la Academia de Ciencias de Wáshington, vol. XXXVII, págs. 181-210, 1947.

[4] Según la teoría física moderna, la materia y la energía no son sino aspectos de una cosa o fenómeno, mas para los fines de este estudio la distinción es útil.

una canción, el musitar una plegaria, el sentir aversión por las serpientes, el ansia de rectitud, son ejemplos de materia en movimiento. Podemos así distinguir varias formas y, en cierto sentido, estratos de formas, de energía: cósmica, galáctica, orgánica, fisiológica (intraorgánica), psicológica (extraorgánica) [1] y cultural (suprasomática).

Con arreglo a la segunda ley de la termodinámica, el cosmos, en su conjunto, va volviéndose cada vez más desorganizado y caótico, y la energía va distribuyéndose de manera más uniforme. En suma, el cosmos se está desmoronando desde el punto de vista estructural y desciende dinámicamente. Pero aunque el cosmos en su conjunto se mueve en esta dirección, un diminuto sector del mismo se mueve en la dirección opuesta. Este sector se llama "vida". En los sistemas materiales vivos, el movimiento se efectúa hacia niveles superiores de organización y hacia superiores concentraciones de energía. Esto no quiere decir que se niegue la ley de entropia ni que ésta no se aplique a los organismos vivos. Quiere decir que los sistemas materiales vivos sólo pueden sostenerse apropiándose energía libre de los sistemas no vivos. Toda la vida es una lucha por la energía libre. La evolución biológica ha sido, en gran medida, el proceso mediante el cual los sistemas materiales vivos han alcanzado formas superiores de organización y concentraciones superiores de energía. Esto es lo que quiere decirse al hablar de las "formas superiores de vida".[2]

La cultura es simplemente una forma especial adoptada por este proceso vital. Es un género especial de mecanismo empleado por una especie animal particular para captar y utilizar la energía con el objeto de dar seguridad y perdurabilidad a la vida. Considerando la cultura como un sistema autónomo, podemos estudiarla como un mecanismo de domeñar la energía y ponerla a trabajar, y observar las modificaciones que tienen lugar dentro de la cultura a medida que varía la cantidad de energía utilizada cada año *per cápita* y a medida que varían las maneras de gastar la ener-

[1] Véase el trabajo del autor "La mente en acción", *Scientific Monthly*, vol. XLVIII, págs. 169-171, y "La expansión del radio de acción de la ciencia", págs. 193-194. También Spencer distinguía entre fisiología y psicología sobre la base de los aspectos interno y externo de la conducta de un organismo *(The Classification of the Science,* 1864, table 3).

[2] Este párrafo, con pequeñas modificaciones, está tomado del ensayo del autor "La energía atómica: una apreciación antropológica"', presentado el 28 de diciembre de 1945 en la asamblea de la Asociación Antropológica Norteamericana celebrada en Filadelfia. Se publicó en el *Sun* de Baltimore el 29 de diciembre de 1945, en el *Journal* de Milwaukee el 10 de enero de 1946 y en el *Virginian-Pilot* de Norfolk el 13 de enero de 1946.

gía utilizada. Sin embargo, observemos primeramente la cultura como una máquina de domeñar y utilizar la energía.

Como hemos visto, la cultura debe encontrar la energía fuera de su propio sistema e incorporarla al mismo para utilizarla al servicio del hombre, o, mejor dicho, de los *grupos* de seres humanos, pues la relación de la cultura con el hombre es siempre en realidad particular más bien que universal. La primera fuente de energía utilizada por ese sistema que es la cultura, fué el organismo humano mismo. La cantidad obtenible de esta fuente fué muy pequeña, aproximadamente la vigésima parte de un caballo de fuerza *per cápita*. La cultura de un pueblo cuya única fuente de energía para la edificación de la cultura radica en el organismo humano será tosca y escasa en lo intelectual, en lo sociológico y en lo tecnológico. Conocemos culturas de esta especie por lo que sabemos directamente de los salvajes contemporáneos —los aborígenes de Australia, por ejemplo— y debemos inferir que todas las culturas fueron de este carácter en la primitiva etapa de desarrollo. Debemos suponer, también, que las culturas de la humanidad no se hubieran elevado nunca por encima del nivel de los salvajes a no ser que se hubiese encontrado alguna manera de aumentar la cantidad de energía utilizada mediante el descubrimiento de alguna nueva fuente: la cultura se desarrolla a medida que aumenta la cantidad de energía utilizada *per cápita* y por año.

El primer avance significativo de la cultura se logró al ser domesticados los animales o cultivadas las plantas o al realizarse ambas cosas. Las plantas y los animales son, desde luego, formas y magnitudes de energía, y las artes de la agricultura y de la crianza de animales constituyen medios de aprovechar esta energía al servicio del hombre, de la misma manera que las centrales hidroeléctricas constituyen medios de aprovechar la energía de los ríos. Digamos de paso que el hombre hizo muy poco uso de las corrientes de agua y del viento como fuentes de energía hasta que la agricultura estuvo bien desarrollada. Y el fuego no se convirtió en una fuente importante de energía hasta el invento de la máquina de vapor, aun cuando los pueblos primitivos lo usaron en pequeña proporción. Puede hacerse notar a este respecto que la agricultura es un medio de utilizar la energía más importante que la crianza de animales. Una cultura pastoral está siempre limitada por la dependencia del ganado con respecto a los alimentos vegetales silvestres, pero por medio de la agricultura puede aprovecharse la energía hasta un grado casi ilimitado. Las grandes ci-

vilizaciones de la antigüedad —de la India, China, Mesopotamia, Egipto y, en el Nuevo Mundo, México, Centro América y Perú— surgieron rápidamente al madurar las artes agrícolas, después de largos períodos de lento desarrollo durante la Edad de Piedra.

Con el aprovechamiento de los combustibles, especialmente del carbón y del petróleo, en las máquinas de vapor y en los motores de combustión interna, la civilización dió el siguiente gran paso hacia adelante. Y ahora se ha descubierto una nueva fuente de energía: el núcleo del átomo. [1]

La cultura se ha desarrollado a medida que ha aumentado la cantidad de energía utilizada *per cápita* y por año. Pero la *cantidad* de energía no es el único factor significativo del desarrollo cultural, aunque sea el más importante y fundamental: también tienen importancia los *medios* empleados para domeñar la energía. Este factor se expresa en la eficiencia de las herramientas y máquinas y en la organización social de su uso. Siendo la misma la cantidad de energía, la suma de mercancías y servicios producidos para atender las necesidades variará con la eficiencia del gasto de energía. Los perfeccionamientos de las herramientas y las máquinas derivados del empleo de nuevos materiales o de las modificaciones del diseño, y los procedimientos mejorados de emplear los utensilios, sea por la especialización individual o por la organización social, tenderán, por consiguiente, a incrementar la producción de mercancías y servicios y, por ende, a hacer progresar la cultura. Sin embargo, la eficiencia de una herramienta no puede aumentarse indefinidamente: cada una de ellas tiene un límite que no puede rebasar. Por lo tanto, el progreso cultural mediante el perfeccionamiento de los medios de gastar la energía será siempre limitado, y cuando se llega al límite, sólo el descubrimiento de nuevas fuentes de energía permitirá que la civilización siga desarrollándose.

El grado de desarrollo cultural ha de medirse en términos de las mercancías y servicios producidos por unidad de trabajo humano: la cantidad de alimentos, de viviendas, de transportes, de comunicaciones, de medios de defensa y de lucha contra las enfermedades. Por lo tanto, las culturas pueden medirse y valorarse en términos objetivos:[2] la cantidad de trigo o carbón pro-

[1] La esencia de esta tesis fué expuesta en la conferencia "La energía y el desarrollo de la civilización", transmitida por radio el 16 de febrero de 1947, que fué publicada en *The Scientists Speak*, Nueva York, 1947, y reproducida en *Technocracy Digest*, mayo de 1947, y en el *Great Lakes Technocrat*, mayo-junio 1947.

[2] Cf. Leslie A. White: "Las etapas evolutivas, el progreso y la

ducido, de mercancías transportadas, de mensajes transmitidos, etc., por unidad de trabajo humano; los cálculos de mortalidad y natalidad. Estos conceptos nos proporcionan también una definición objetiva del "progreso" según se aplica a la cultura: la cultura progresa cuando hace aumentar la cantidad de mercancías y servicios producidos por unidad de trabajo humano. Este incremento se hace posible por los siguientes factores: 1) el aumento de la cantidad de energía aprovechada *per cápita* y por año; y 2) el perfeccionamiento de la eficiencia y de los medios utilizados para poner en funcionamiento esta energía.

Como el desarrollo de la cultura en general depende del progreso en el sector tecnológico, los segmentos no tecnológicos de la cultura dependen del tecnológico. Esto quiere decir que el tipo de organización social, el arte y la filosofía de un sistema cultural dado, serán determinados en su forma y en su contenido por la tecnología subyacente, proposición que equivale a lo contrario de las opiniones sustentadas por el grupo de Boas, como ya hemos visto.

El sistema social de un pueblo es, casi en su totalidad, la forma en que organiza dos actividades básicas: 1) la subsistencia, que implica la producción, la distribución y el consumo, y 2) la defensa y la agresión con respecto a los enemigos que amenazan la integridad de la sociedad desde fuera o desde dentro. Estas actividades se llevan a cabo por medio de herramientas, armas y máquinas, que determinan su forma y contenido. Así, una tecnología caracterizada por un arma arrojadiza para la caza y por una estaca que se clava para plantar los alimentos tendrá un tipo de sistema social. Las culturas del azadón y del huerto, de los rebaños de animales domésticos, del arado tirado por bueyes y de los caballeros montados y protegidos con armaduras, de las centrales hidroeléctricas y de los aviones de bombardeo indican cada una de ellas una tecnología que tendrá su propio tipo de sistema social.

En el campo de Marte, la relación con la tecnología es la misma: la forma general y el contenido del arte es una función de la subsistencia y de la tecnología militar. La tecnología del *coup de poing*[1] tendrá un tipo de arte, o, dicho con más exactitud el arte correlacionado con las tecnologías del *coup de poing* va-

valoración de las culturas", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. III, págs. 165-192, 1947. La escuela de Boas ha sostenido que el progreso, aplicado a las culturas, sólo puede ser un concepto subjetivo y que, por lo tanto, las culturas no pueden ser valoradas científicamente.

[1] Puñetazo, en francés en el texto. *(N. del T.)*

riará dentro de los límites establecidos por la tecnología a la que el *coup de poing* sirve de índice. Las tecnologías hortícola, agrícola, pastoral e industrial encontrarán su respectivo modo de expresión en tipos de arte correspondientes. Esta tesis no entraña ninguna exageración. El arte, como la tecnología, es un medio de relacionar al hombre con el cosmos, de organizar su conducta con respecto a él; pero como la relación del hombre es determinada en realidad por los medios mecánicos y materiales de su subsistencia y de sus operaciones militares, su arte tiene que adaptarse en consonancia.

Lo que decimos del arte puede decirse también de la filosofía, que es la suma total de los conocimientos y creencias del hombre respecto al mundo en que vive. También aquí encontraremos un tipo de filosofía reflejado por una tecnología cazadora, y otro por una tecnología hortícola, pastoral o industrial. Para tomar un ejemplo extremo, la filosofía de una cultura del *coup de poing* no puede ser del mismo tipo que la de una cultura del arado tirado por bueyes o de la célula fotoeléctrica. Aquí, como en el caso del arte, la filosofía es un medio de relacionar el hombre con su planeta y su cosmos y de organizar y dirigir su conducta respecto a ellos. Pero su mundo inmediato es moldeado por su tecnología según es experimentado lo remoto por medio de ella o por la ausencia de ella. La filosofía, por tanto, debe adaptarse al mundo tal como lo encuentra.

Innecesario es decir que esta tesis no nos permite dominar los detalles y lo particular. Señalar que de dos culturas cazadoras de flecha y arco, una sustenta la creencia en dos almas por persona mientras que la otra cree en una sola, o que una tiene la descendencia patrilineal mientras que la otra cuenta con la descendencia por parte del varón y de la hembra, equivale a errar totalmente en la interpretación de este argumento. Decir que los animales con dos patas, sangre caliente y plumas son pájaros no es especificar cuáles son palmípedos ni cuales tienen las colas amarillas. Aquí nos estamos ocupando de tipos generales y lo único que sostenemos es: 1) que las culturas son *sistemas*, es decir, que están formadas por partes correlacionadas e integradas, y, por lo tanto, los segmentos tecnológicos, sociales, artísticos y filosóficos de la cultura se ajustan unos a otros, y 2) que cada sistema como un todo descansa sobre su tecnología y es determinado por ella, porque éste es el medio básico y fundamental con el que los organismos humanos se articulan con la superficie de la tierra, el medio de subsistencia y defensa, en resumen, el medio de vida.

Así, pues, la concepción del hombre y de la cultura que se ha desarrollado en la antropología desde la época de Morgan es muy sencilla. Presenta al hombre como una especie animal que habita un minúsculo planeta en la inmensidad del cosmos. Como organismo, su existencia es condicionada por factores tales como la temperatura, la presión, la humedad y la velocidad. Se acomoda a su medio ambiente con los procedimientos orgánicos que tiene a su alcance, procedimientos que se han desarrollado en el proceso bioquímico llamado evolución. Dotado de una facultad única entre los animales, la de *simbolizar*, el hombre posee un medio de ajuste y dominio que ninguna otra especie comparte: la cultura. Con la aparición de la cultura se introdujo un nuevo orden de acontecimientos, un orden suprasomático. La cultura tiene vida propia, gobernada por sus propios principios y sus propias leyes. Extendiéndose a lo largo de los siglos, abarca a los miembros de cada generación desde su nacimiento y los moldea como seres humanos, dotándoles de sus creencias, patrones de conducta, sentimiento y actitudes. La conducta humana no es sino la respuesta de un primate que puede simbolizar a ese continuo extrasomático llamado cultura. La cultura es un sistema que se desarrolla incrementando su domino sobre las fuerzas de la naturaleza. Los sistemas sociales, las filosofías y el arte son funciones de una tecnología en evolución. El progreso en el desarrollo cultural es un concepto objetivo: puede ser medido y las mediciones pueden expresarse en términos matemáticos.

El progreso de la cultura ha alcanzado ahora un grado de dominio tecnológico sobre la naturaleza que podría proporcionar a la humanidad la plena satisfacción de sus necesidades y comodidades. Desde el punto de vista intelectual, la cultura empieza a dejar atrás los espíritus, los demonios y el libre albedrío y a conocer algo acerca de la naturaleza del mundo real. Desde el punto de vista social, las tribus y los clanes fueron superados hace muchísimo tiempo, y las naciones soberanas independientes han quedado ya virtualmente anticuadas, gracias al perfeccionamiento de las tecnologías de la producción, del comercio y de la guerra. La evolución social ha ido encaminándose hacia unidades políticas más grandes desde que se estableció el primer agrupamiento humano, y ahora casi está a la vista la meta de una sola organización mundial que abarque todo el planeta y la raza humana entera. Pero si esa meta se alcanza, no será obra de unos cuantos diplomáticos de frac congregados en una *opéra bouffe* de las Naciones Unidas, ni la realización de la misión de una deidad bajo

cualquier forma terrestre, sea aramea o sajona, sino que será la culminación política de un proceso secular de evolución tecnológica. Pero la tecnología es destructora a la vez que creadora, y en los actuales momentos nos encontramos ante la amenaza de la destrucción o mutilación de la civilización occidental por los nuevos artefactos bélicos. El problema acaso se decida dentro de la próxima generación: o bien una organización mundial y la cesación de la guerra, o bien la destrucción de la civilización. Pero cualquiera que sea el resultado de la próxima guerra mundial y cualesquiera que puedan ser el futuro y el destino de la humanidad, serán decididos por la tecnología, que es el cimiento sobre el que descansa la civilización y la vida del hombre como especie humana.